UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

F. C. BAUR.

LES ORIGINES DE L'ÉCOLE DE TUBINGUE

ET SES PRINCIPES.

1826—1844.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

LE SAMEDI, 30 NOVEMBRE 1867, A 4 HEURES DU SOIR,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

SAMUEL BERGER,

LICENCIÉ ÈS LETTRES,

de Beaucourt (Haut-Rhin).

STRASBOURG

IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE.

1867.

A MES PARENTS.

A LA MÉMOIRE

DE M. LE PASTEUR MEYER,

INSPECTEUR ECCLÉSIASTIQUE,

Souvenir d'une affection filiale.

S. BERGER.

A M. CHARLES SCHMIDT,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG.

A M. LE DOCTEUR BECK,

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE TUBINGUE.

Hommage de respect et de reconnaissance.

S. BERGER.

ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs.

M. BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
COLANI,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

F. C. BAUR.

LES ORIGINES DE L'ÉCOLE DE TUBINGUE

ET SES PRINCIPES.

1826—1844.

CHAPITRE Ier.

Les maîtres de Baur.

1) *Le vieux Tubingue.*

« Semler était sorti du Waisenhaus de Halle, et Kant d'une famille piétiste de Kœnigsberg; ainsi Baur devait sortir de l'ancienne école de Tubingue, de l'école biblique de Storr et de Bengel[1]. »

En effet, le milieu dans lequel Baur reçut son premier développement, c'est le *supranaturalisme biblique* de ce que l'on a appelé la première école de Tubingue. L'université wurtembergeoise était à cette époque, on l'a dit, une sorte d'oasis où les parents pieux envoyaient leurs fils pour les soustraire à la contagion de la critique et du rationalisme. Baur nous l'apprend[2], l'apologie perpétuelle de la Bible, considérée surtout comme une mosaïque de textes apportés, par autorité, à l'appui de la dogmatique, cette

1. Zeller, *Vorträge*, etc. 1864.

2. *Geschichte der Universität von Tübingen*, von Klüpfel (und Baur). 1848.

dogmatique elle-même puisée plus ou moins dans la philosophie, souvent dans la philosophie de Kant, tel était l'esprit régnant encore, presque officiellement, à Tubingue. On voulait être biblique, mais tout plutôt que piétiste: C. C. Flatt et Süskind, consultés, n'ont-ils pas refusé d'appeler Neander à Tubingue, «parce que, quoique n'étant pas piétiste, il aurait pu attirer les piétistes»! Quel maître aurait pu, à cette époque, inspirer un élève pour la Parole de Dieu? Ce n'est certes pas E. G. Bengel, le descendant d'un illustre aïeul, un vrai socinien, comme l'appelle Baur, supranaturaliste autoritaire et apologiste, comme les Socin qu'il étudiait avec amour, comme eux restreignant, autant que possible, tout le positif de la révélation et, avec cela, maintenant l'autorité du christianisme comme d'une religion surnaturelle; loin de là, Baur dit avoir reçu de ses cours sur l'Ancien Testament ses premiers doutes. Le pieux Steudel n'était pas encore à Tubingue, mais, toujours sous les armes, toujours aux aguets pour la défense de la Bible ou du moins, trop souvent peut-être, de l'orthodoxie de Storr, et défendant ses positions avec cette dialectique pénible et embarrassée qui lui attira de la part de Strauss des coups si méchants, il n'a jamais pu agir, sur cet esprit indépendant et raisonneur, que négativement. Schelling et Hegel étaient élèves du séminaire de Tubingue, mais prophètes méconnus dans leur propre patrie, le dernier ignoré jusqu'après sa mort des maîtres de philosophie eux-mêmes, ils étaient sans influence; de Schleiermacher, florissant à Berlin, pas de question, et plusieurs années après l'apparition de sa *Dogmatique,* le professeur de dogmatique, Wurm, croyait pouvoir n'en pas tenir compte, parce que l'auteur appartenait à l'Église réformée, et Bengel s'en défaisait promptement avec le reproche facile de mysticisme et de panthéisme.

Baur n'a conservé des leçons de ses maîtres que le souvenir « d'un profond ennui ». Baur a partagé le supranaturalisme de cette école ; trois ans après avoir quitté les bancs (1818), il collaborait aux *Archives* de Bengel, il insistait beaucoup sur la nécessité d'une révélation, il s'indignait fort qu'on osât nier la résurrection ; et pourtant on voit déjà qu'il tend à s'échapper, qu'il n'en restera pas là. Disons-le de suite : si indépendant que fût Baur, dans ses résultats, de qui que ce soit, il n'a fait aucun pas en avant, il n'est arrivé à rien de neuf, que par une impulsion du dehors. Tant que Baur n'entendit que des théologiens supranaturalistes, son esprit raisonneur et philosophe se trouvait mal à l'aise dans cette théologie peu faite pour lui, et pourtant il resta supranaturaliste. Au demeurant, Baur avait mieux fait au séminaire que de prendre des idées toutes faites des mains de ses maîtres. Le mot de *travail* paraît presque être un mot wurtembergeois : Baur profita si bien de ses veilles que plus tard, on l'assure, lorsqu'il voulait citer un Père, il ne faisait plus que consulter ses extraits ; il les avait tous lus pendant ses cinq années d'études. Ajouterons-nous que tout son développement postérieur montre un esprit formé de longue date par l'étude de Kant et de Schelling. Le *Christ idéal* qu'il retrouve ensuite partout, cette idée si féconde pour lui, il n'a pas dû en prendre ailleurs que chez Kant la première notion.

D'abord vicaire de village, ensuite répétiteur dans un proséminaire et à Tubingue, Baur ne tarda pas (1817) à être nommé professeur au proséminaire de Blaubeuren. Tout candidat wurtembergeois est préparé par de solides études littéraires et philosophiques aux travaux de la théologie ; aussi Baur, professeur de latin et d'histoire, sut-il rendre à ses élèves de 14 ans l'étude si attrayante, qu'ils se souviennent encore aujourd'hui de ses leçons ; « il avait,

dit l'un, dans l'antiquité sa patrie spirituelle » ; plus critique et philosophe que grammairien, « il introduisait ses auditeurs étonnés et hésitant à le suivre, avec Hérodote dans la mythologie comparée la plus hardie, à propos de Tite-Live, avec Niebuhr, dans les problèmes les plus obscurs de la critique historique; dans Tacite, il mettait sous les yeux le grand art psychologique qui avait conçu la sombre image d'un Tibère ». C'est David-Frédéric Strauss qui parle ainsi. La philosophie de la science, telle était la tendance de Baur; Schleiermacher vint lui donner sa première application à la théologie. « Schleiermacher, dit Zeller, le trouva cherchant un point d'appui pour ses propres recherches et ses tendances incertaines, ce fut un principe nouveau qu'il lui apporta ».

2) *La dogmatique de Schleiermacher. Schleiermacher et Baur.*

En 1821 était parue la *Dogmatique* de Schleiermacher, ce livre qui a renouvelé la théologie; Baur en fut vivement saisi. Non-seulement il se pénétra ou crut se pénétrer avec Schleiermacher du sentiment de dépendance dont il fit pour un temps le centre de la religion, mais il y trouva surtout une idée, chez lui plus durable, que l'on peut dire la mère de sa théologie, la continuité du christianisme avec tout le développement de l'esprit humain et son accord avec ses lois. « Le christianisme se trouve, sans doute, dans un certain lien historique avec le judaïsme; mais quant à sa position dans l'histoire et à sa préparation, il est aussi près du paganisme que de la religion juive[1]. » — « L'apparition du

1. « Nous disons historique, ajoute l'auteur, parce que Jésus est né au milieu du peuple juif; et, en effet, un Sauveur universel ne pouvait naître qu'au sein d'un peuple monothéiste » (et voilà tout); « mais ceci

Sauveur dans l'histoire, étant une révélation divine, ne doit pas être considérée comme un fait ni absolument surnaturel, ni absolument contraire à la raison [1].»

La continuité du christianisme avec les religions antiques, tel fut désormais le thème des recherches de Baur, et d'abord il appliqua cette idée à la mythologie ancienne [2]. La religion, définie comme la conscience ou le sentiment de dépendance vis-à-vis de Dieu, considérée dans ses diverses apparitions, «suivant que l'homme appuie plus ou moins sur l'un ou l'autre des éléments de cette conscience de dépendance, l'élément sensible ou l'élément moral, suivant qu'en définissant l'être divin il fera ressortir davantage la notion éthique ou la notion physique», y revêt successivement ses formes diverses; «la divinité alors apparaît plus ou moins sous forme de multiplicité, de dualisme ou d'unité, et ce sentiment de dépendance dans ses apparitions variées trouve dans ces expressions diverses de la divinité sa satisfaction»; — d'où la division de l'ouvrage. Le polythéisme, c'est, «comme le λόγος, l'idéal se faisant objectif dans le réel», Dieu voulant sortir de lui, créant. Et ce qui distingue

---

même n'est pas absolument vrai...»; et si la loi mosaïque appartient à un même ensemble du plan divin du salut, il faut y compter également, après des docteurs chrétiens autorisés, «la sagesse hellénistique elle-même, en tant qu'elle tend au monothéisme.» § 12, etc.

1. «Ne pas admettre l'élément suprarationnel dans le christianisme, c'est n'en faire qu'un système sorti de l'esprit humain... Mais jamais cette suprarationalité ne pourra être regardée comme absolue, car son but suprême est un état humain... C'est dire que le suprarationne du christianisme ne doit pas être contraire à la raison.»

Ailleurs : «L'intérêt de la piété ne doit jamais pousser à comprendre un fait de telle sorte que sa dépendance de Dieu supprime absolument la causalité de l'ensemble naturel.»

«Le miracle absolu détruit la notion même de nature.» §§ 13 e 47.

2. *Symbolik und Mythologie*, Stuttgart, 1824 et suiv.

l'un de l'autre, c'est que pour le paganisme, le monde, issu de Dieu, « n'a pas d'existence absolue, et le réel n'est pour lui que le reflet de l'idéal, tandis que, par le Fils et le Saint-Esprit, le monde repose, pour le chrétien, dans l'absolue intelligence ». L'histoire du monde, c'est « le grand ἔπος dans lequel le moi, cette *Iliade*, combat, fière de sa liberté, sous les murs de Troie pour une idée, et victorieuse dans ce premier effort, tend, autre *Odyssée*, riche d'épreuves et d'expériences, à rentrer dans sa patrie, dans le pays de ses pères; mais le centre et l'axe des temps, c'est Christ ». Cette conception si hardie, ébauchée dans la *Symbolique*, Baur voulait l'étendre à la religion juive; des fragments sur la Pâque et la circoncision, sur le sabbat et les fêtes nationales des Juifs, insérés plus tard dans la *Revue de Tubingue* (1832)[1], nous montrent un essai de rapprocher le judaïsme du culte égyptien et même des religions asiatique et grecque, d'où le culte des Juifs a tiré ses éléments en les appropriant aux rapports entre Jéhovah et son peuple qui le dominent tout entier, et d'après lesquels la circoncision, la Pâque, sont l'expression d'une dette de l'homme vis-à-vis de Dieu. Baur voulait pousser plus loin cette idée, son appel à Tubingue lui en ravit le loisir; mais est-il besoin de montrer de quelle fécondité cette conception fut pour tout son système[2]? En 1837, reprenant cette idée, il montrait dans la comparaison de Socrate et de Jésus-Christ sa répugnance « à considérer le christianisme comme

1. Et que Steudel, alarmé, n'accepta que « *so dass der Aufsatz über die Beschneidung selbst zuvor eine Beschneidung an sich vornehmen lassen musste, um die Weihe für die Tüb. Zeitschrift zu erhalten.* » (Baur.)

2. Baur resta attaché à la symbolique et à la religion comparée, et, jusqu'en 1836, il en enseigna à ses élèves les principes tous les deux ans. Depuis, le courant avait changé : ce fut la philosophie de la religion qui eut ses préférences.

une apparition close et isolée, n'ayant qu'un rapport négatif avec tout son entourage historique, et appelée à l'existence rien que par le miracle »; il faisait voir dans le γνῶθι σεαυτόν de Socrate la prémisse nécessaire du μετανοεῖτε de Jésus; dans le *Timée* il montrait du doigt un monde-Dieu, λογισμὸς θεοῦ, ἐσόμενος θεός, fils de Dieu, le germe de la Trinité; et, la personne de Socrate était, d'après lui, pour Platon, son élève, une nature divine sous une forme humaine, un être comme le Christ de saint Jean. Nous retrouverons partout cette pensée dirigeant ses recherches et dominant son *Histoire des trois premiers siècles*, où le christianisme apparaît « comme l'unité naturelle de tous les éléments antérieurs, qui tous appartiennent à un seul et même développement et trouvent leur centre là où se place l'origine du christianisme ». Tout ceci n'est dû qu'à Schleiermacher.

Est-ce à dire, si Baur doit à Schleiermacher cette idée dominante, qu'il soit schleiermacherien sans réserve? loin de là. Dès ses premiers programmes d'entrée à Tubingue[1], il a, le premier, chose étrange, l'idée nouvelle de comparer Schleiermacher avec les gnostiques, et le trait commun qu'il trouve au théologien et aux hérétiques, c'est le docétisme : « le christianisme étant, pour Schleiermacher, une forme de la piété, dans laquelle tout est ramené à la conscience du salut par la personne de Jésus de Nazareth, considéré comme être parfait, c'est une question de pure histoire que de savoir si la personne de Jésus a eu ces qualités, et la personne de Jésus-Christ n'a plus qu'une valeur *purement idéale.* » Son Christ est une *idée,* voilà la critique ou plutôt l'éloge que Baur, plein de la lecture de Kant et de Schelling, adresse à Schleiermacher. Ne retrou-

1. Pâques 1827. Cf. *Z. S.* 1828, I.

vons-nous pas là toute la tendance de son esprit même? Aujourd'hui il fait la critique, demain il se la verra appliquer à son tour, et à bien plus juste titre. Schleiermacher ne se méprit pas sur la portée de la remarque d'un jeune collègue inconnu, il s'en offensa même et répondit vivement[1] : il prenait son adversaire présumé pour un piétiste et un disciple de Steudel!

Mais Baur, tel qu'il était, ne pouvait se trouver à l'aise dans la théologie de Schleiermacher. Pourquoi ne pouvait-il pas rester schleiermacherien? parce qu'il n'avait pas l'esprit fait pour cela. Qu'est-ce qui distingue l'esprit si original du grand théologien? c'est le sentiment gardant sa place à côté de la raison et quelquefois avant elle, tantôt la pénétrant, tantôt marchant à côté d'elle et indépendamment d'elle[2]; chez Baur, c'était un dualisme des deux éléments, l'un excluait l'autre, et le tyran n'était pas le sentiment. «Le lien artistement tressé, dit si bien Landerer[3], que Schleiermacher avait tendu entre le spinozisme et le christianisme, entre les exigences de la religion dialectique et les besoins du sentiment religieux, et qu'un esprit souple et multiple comme le sien pouvait seul maintenir, devait d'autant plus se relâcher pour Baur, que la conséquence de la pensée était la loi absolue de son esprit, et ce qui devait l'emporter, ce devait être le côté rationnel, que Schleierma-

---

1. *Stud. Krit.* 1829.

2. Schleiermacher dit admirablement dans ses lettres posthumes : «Chez moi, dans les choses de la religion, la raison et le sentiment ne veulent pas se laisser réunir et se confondre, mais ils demeurent en contact, comme seraient les éléments d'une pile galvanique, l'un excitant l'autre, si bien que, dans ce contact réciproque, le sentiment ne reçoit le souffle de vie que de la raison, et la raison que du sentiment, et pourtant tous deux éléments demeurent distincts et séparés.»

3. *Worte der Erinnerung an D. F. C. Baur.* Tubingue, 1861

cher avait plutôt étouffé ou endormi. » Pour un homme dans lequel la raison fait la loi au sentiment, il n'y a rien à faire aux pieds de Schleiermacher.

Nous pouvons l'ajouter pourtant, il est un point encore dans lequel Baur se ressentit toujours d'avoir été l'élève de Schleiermacher, négativement peut-être, mais enfin il s'en ressentit toujours, nous voulons parler de la critique. Qu'est-ce que Schleiermacher en critique? l'opposite peut-être de Baur, un homme qui met son sentiment au-dessus de son raisonnement, et qui, dans le cas de conflit, donne l'avantage au sentiment, mais un homme dont l'œil sagace va chercher toutes les difficultés qu'il saura concilier ensuite[1].

3) *La critique de Schleiermacher. Schleiermacher et Strauss.*

Avant Baur, qu'était la critique du Nouveau Testament? elle était, on peut le dire, ce que Schleiermacher l'avait faite; non pas que Schleiermacher en fût le père : mais son esprit souple et universel avait su s'approprier les résultats des travaux antérieurs et en unir en lui les éléments divers. Ainsi, c'étaient ces pères de la critique, c'était F. A. Wolf, le grand génie homérique, de qui, plus tard, Baur put apprendre comment la meilleure base de la critique philologique est l'étude des circonstances dans lesquelles un écrit se produit, la critique *historique;* Wolf, le collègue et l'ami d'Eichhorn, et jusqu'en 1806 le collègue de Schleiermacher même, qui lui doit tant; c'était Niebuhr qui, si Wolf fait la critique des historiens, fait la critique de l'histoire, et de la critique aussi *positive* qu'elle est radicale; c'était Schelling

1. Ainsi Strauss parle de Kern, son maître : « *Er hatte ein gesundes Auge für alle Widersprüche, aber einen noch besseren Magen, sie auszugleichen.* »

lui-même, avec sa *Methode des academischen Studiums*, où, en montrant dans l'incarnation et dans la révélation divine les plus profondes vérités philosophiques, il accable le rationalisme, mais ouvre en même temps la voie à l'idéalisme et à l'idéalisation que représenteront Hegel et Strauss, et le premier trace le chemin à la conception mythique; et déjà Heyne avait posé le grand principe : *a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit :* ceci pour les philosophes. Parmi les théologiens, la science dominée par le grand Lessing tourne tout entière sa critique vers les premiers évangiles, tandis qu'elle respecte en saint Jean «l'évangile de l'esprit», écrit directement en vue de l'évangile de la chair, c'est-à-dire de la chronique hébraïque avec ses différents traducteurs (les synoptiques) au caractère «juif et ébionite», et contre ces évangiles. Que d'hypothèses sur nos premiers évangiles, toutes pour en expliquer les rapports et les différences! Griesbach apporte le *Marcus epitomator,* plus tard le postulat de Strauss et la thèse de l'école de Tubingue, Marc compilateur et abréviateur des deux autres évangiles; Eichhorn, au contraire, mettant le simple avant le composé, trouve la solution dans l'*évangile primitif* araméen, souche commune dont sont issus une série nombreuse d'écrits évangéliques, perdus pour la plupart; pour Hug, Marc corrige Matthieu, Luc corrige Marc, et au haut de l'échelle est Jean qui les corrige tous ensemble. Gieseler enfin, et avec lui nous sommes plus près de Strauss peut-être par son *hypothèse de la tradition* orale, nous apporte cet évangile transmis de bouche en bouche, flottant et sans cesse grossissant sa course par la tradition : avec cela nous approchons fort du mythe. Et, quant au mythe lui-même, les douteurs timides du rationalisme ne craignent pas (voy. Usteri), ignorant avec quelle arme ils jouent, de l'appliquer à ce qu'ils se plaisent à ap-

peler les temps antéhistoriques de la vie de Jésus, à la naissance, à la tentation. Mais plus loin, *absit!* car, passé la tentation, Jean est là pour attester les faits (que, du reste, on expliquera comme on pourra); s'il en use librement vis-à-vis des récits des synoptiques, c'est « qu'il plane au-dessus de leur cercle d'idées[1] ». On n'est plus sans se douter que tout, dans l'âge apostolique, n'a pas été union et concorde. J. E. C. Schmidt a compris les partis de Corinthe comme Baur doit le faire, mais ce n'est qu'une idée encore, et qui n'a pas été relevée. C'est au faîte de ce développement que nous trouvons, d'une part, Schleiermacher et, de l'autre, Strauss. *Nihil sub sole novi,* cela est vrai de leur critique à tous deux. Pourquoi, également dépendants de leurs devanciers, semblent-ils s'exclure? parce que le dernier seul est conséquent et rigoureux jusqu'à l'extrême. Mais combien Strauss ne doit-il pas à un maître dont il est si éloigné lui-même!

Pour Schleiermacher, les livres du canon appartiennent à la critique: « le canon est devenu ce qu'il est (*der Canon ist ein Gewordenes*[2]) »; aussi sa critique est-elle hardie, plus que celle d'aucun de ses prédécesseurs; surtout c'est une critique philologique; Lücke dit que le travail de Schleiermacher sur 1 Timothée est « le premier effort de transporter la critique de maîtres comme un Bentley dans le domaine de la théologie », il a raison[3]. Dans ce travail célèbre, la hardiesse du résultat se base sur la critique et l'histoire, et pourtant la critique et l'histoire ont cassé le jugement de

1. Gieseler.

2. Voy. *Glaubenslehre*, § 14, *Zusatz* : « Il n'y a lieu de parler d'inspiration que si l'on veut *imposer* la foi par une démonstration. »

3. On sait que, sur le terrain même de la critique philosophique, Schleiermacher avait de même montré son génie critique par ses importantes recherches sur les dialogues de Platon.

l'auteur. Aucune tradition n'empêche le critique de contester à l'apôtre une de ses épîtres les plus consacrées par la piété des siècles; et pourtant, quelle incertitude encore dans les jugements! Montrer dans les idiotismes de la première épître des incompatibilités avec la deuxième, et, dans les locutions communes des plagiats, relever des erreurs et des contre-sens, qu'est-ce autre chose que ce qu'a fait Baur? Mais dans ces mots sur lesquels il a bâti un système, Schleiermacher ne trouve que des sujets de doute. Sa critique est encore une critique *de oui et de non*, pas encore une critique historique; il frise l'idée des hérésies combattues dans l'épître, idée si riche pour Baur, mais sans y rien pressentir; puis viennent de nombreuses critiques, toutes pénétrantes, mais sans ensemble. Pas même un rapprochement avec le cercle d'idées paulinien, ce qui serait du moins la partie négative d'une conception historique. La critique formelle est là tout entière, mais elle est seule encore. Ainsi du cours d'introduction que Strauss a dû entendre à Berlin en 1831. Est-il rien de plus contraire à tout ce qui s'est fait plus tard que de classer les épîtres pauliniennes, pour leur authenticité relative, d'après le plus ou moins de rapprochements qu'elles présentent avec l'histoire de l'apôtre, attestée par les Actes? Sans doute, les Actes ne sont pas en accord parfait avec les Galates, mais le désaccord ne porte « que sur des circonstances extérieures ». Et pourtant, cette critique si conservatrice a des traits pénétrants. Les Actes mêmes en sont l'objet et le but, mais la conclusion du tout, c'est la division du livre entre un assez grand nombre de sources et de fragments primitifs. Mais que dire des évangiles et de l'histoire évangélique? C'est dans son étrange *Vie de Jésus* et dans le remarquable travail de 1817 sur Luc qu'il faut aller chercher la matière à tous les doutes, et pourtant la conclusion en est si différente des conséquences

qu'en a tirées Strauss, son élève, si l'on peut l'appeler ainsi[1]! La *Vie de Jésus* des deux auteurs mérite une comparaison.

Et d'abord, quelles sont pour Schleiermacher les sources de la vie de Jésus? comment s'est formée l'histoire évangélique? « Quel a dû être le premier, un récit suivi, mais maigre, ou plusieurs esquisses développées touchant des faits isolés? Nous ne pourrons nous décider que pour la dernière hypothèse. Le désir bien juste, de la part des nouveaux chrétiens, de connaître l'histoire et la doctrine de Jésus, est à la base du tout. La rédaction des récits partiels, tant par les narrateurs que par leurs auditeurs, voilà l'origine des évangiles... Une masse de récits partiels, sans autorité ni consécration officielles, voilà l'état primitif.» De là trois évangiles-*aggrégats*, trois synoptiques sur lesquels l'auteur exerce toute l'acuïté de sa critique, un Matthieu qui est un commentaire (ἡρμήνευσεν ἕκαστος) du recueil primitif de discours hébreux, un évangile *d'après* Marc, κατὰ Μάρκον, ouvrage composé sur la base des récits recueillis de la bouche de Pierre par son compagnon, mais déjà fort éloigné de l'original, puis le travail critique d'un éclecticien qui prend, ici et là, un morceau de chaque espèce, c'est l'évangile de Luc. Quelle confiance attacher à de tels récits, surtout lorsque tel d'entre eux n'est qu'un « charmant petit morceau de poésie aramaïque», que Luc a si bien, par exemple, retravaillé l'histoire de la tentation, donnée plus pure par Matthieu et Marc, qu'il n'en reste que la forme, et ainsi de suite? Mais à côté de toutes ces chroniques de cré-

---

1. En 1831, Strauss était à Berlin. Il y lut le cours de Schleiermacher sur la vie de Jésus dans des cahiers d'élèves qu'il s'était procurés. (Voy. sa critique incisive et pénétrante du cours de Schleiermacher, Berlin, 1865, et *Hilgenfeld's Zeitschrift*, 1863, IV.)

dibilité incertaine, Schleiermacher reconnaît un écrit original au nom duquel il les juge, ce sont les mémoires authentiques d'un témoin, de saint Jean, et cet ouvrage est authentique au nom de l'*impression d'ensemble* qu'il produit sur le lecteur : « c'est manquer de toute espèce de sens pour le principe du christianisme et pour la personne de Jésus, pour l'histoire, pour la manière dont les grands événements voient le jour, que d'admettre que Jean ait pu falsifier les discours de Jésus ou qu'on ait pu en inventer l'histoire. » Aussi la critique est-elle maîtresse souveraine du récit des synoptiques; quant à Jean, *noli me tangere!* le sentiment est juge de l'histoire.

Dans ces limites, quelle liberté! Appuyé sur le quatrième évangile, Schleiermacher abandonne à sa critique tout ce qu'il ne couvre pas de son inviolabilité. Comme il montre, dans Luc et Matthieu, par exemple, « deux files parallèles de récits vraiment parallèles dans le sens strict du mot, car ils n'ont rien de commun, pas un seul point. Bien au contraire, ils s'excluent réciproquement; si un point est exact dans un évangile, le récit de l'autre sur ce point ne peut être juste! » Il relève si finement les moindres différences, que Strauss lui-même ne fera pas mieux. On pourrait ajouter qu'à comparer la critique de faits comme la tentation, comme la différence du théâtre d'activité de Jésus dans les deux ouvrages, on ne peut méconnaître souvent dans Strauss l'imitation et le souvenir des critiques de son devancier. Surtout c'est l'antithèse inconciliable de Jean et des synoptiques qui est accentuée avec une force qui fait craindre des résultats tout différents, si l'on retourne le dilemme : « Sans doute, dit-il, on pourrait retourner l'argument, mais l'évangile de Jean porte un tel caractère d'originalité, que jamais un tel retour n'aura lieu. » Cette assurance est dangereuse. Et combien, toujours pour les synoptiques, il est

souvent près du mythe! Il retrouve dans l'histoire de la naissance un petit ouvrage épique, dans les événements qui entourent la mort de Jésus, les traces de productions hymniques ou rhétoriques, fréquentes dans les premiers temps de la communauté chrétienne. Est-ce autre chose que l'explication de Strauss? Pour Gethsémané, c'est en partant du point de vue psychologique et moral que Schleiermacher nie le récit des synoptiques, dans la situation d'esprit que peint l'évangile de Jean; en général, partout, s'il accepte et discerne avec pénétration les grandes et petites différences entre les évangiles, c'est toujours pour en sacrifier trois au quatrième. Que dire lorsque, par une hardiesse qui n'a d'égale que celle de Baur, dans l'histoire de la jeunesse de Jésus, par exemple, après avoir montré comment les moindres détails sont accumulés contre la vraisemblance pour faire rendre par le Baptiste un hommage à Jésus[1], il laisse apercevoir les traces de l'intention falsificatrice, et trouve à l'auteur de «ce récit épique» l'*intention* (*die Absicht*) «d'attirer les disciples non convertis de Jean, en appuyant sur une légende très-répandue la preuve de la grandeur de Jésus et les espérances de gloire extérieure du peuple»? Que fera l'école de Tubingue, sinon d'étendre et d'appliquer ces principes?

Schleiermacher fait plus. Nous savons qu'il ne veut pas d'un miracle contraire à la raison. Que fera-t-il donc des récits miraculeux du Nouveau Testament? Il faudra, et il le fait, qu'il pose une limite absolument arbitraire entre les miracles qui, d'après lui, ont un but moral et ceux qu'il appelle magiques; et envers ces derniers, qu'il lui faut supprimer, il exerce une critique sans réserves. Que devra faire après lui un auteur qui ne croira pas pouvoir faire cette

1. «Afin que : *damit*».

différence? et qu'est-ce que le procédé de faire disparaître les faits extraordinaires (ainsi la colombe de Jean-Baptiste ou la transfiguration), en les rapportant uniquement à la personne du témoin et à son impression personnelle, sinon comme un premier essai d'explication mythique? Ainsi quand il s'accommode si facilement d'un exaucement de prière : « c'est dans la satisfaction des vœux même d'un seul homme, événement assez fréquent dans les grandes époques, que résident justement le merveilleux et le divin. » Oui, Schleiermacher est, à l'égard des faits, d'une indifférence grosse de conséquences. N'est-il pas, pour lui, peu prouvé même que Jésus soit réellement mort? il n'y a pas moyen de le prouver, le fait est douteux et indifférent. On se souvient de la critique de Baur, de l'indifférence qu'il reconnaissait en Schleiermacher vis-à-vis du Christ historique. Ne se croit-il pas son élève, lorsqu'il accepte et proclame l'idée de ce *Christ idéal*, qu'il a depuis poussée si loin[1]?

Schleiermacher veut séparer son sentiment religieux de sa critique et mettre le premier au-dessus des questions de détail; il le peut, si son esprit ne jouit pas d'assez de conséquence pour aller jusqu'au bout de ses doutes, et si d'autre part, il subordonne ceux-ci à son sentiment religieux. Mais d'autres viendront qui, leur sentiment religieux

---

1. Qu'est-ce, en effet, que le Christ de Schleiermacher? c'est un Christ pour la conscience, indépendant des récits de sa vie : « Si la lettre des évangiles venait à périr, lettre qui n'est sainte que parce qu'elle nous conserve cette image, l'image encore nous resterait; car elle est si profondément gravée dans le cœur de l'homme que rien ne l'en effacera. » (*Sermons*, vol. III, p. 10.) Et l'orateur chrétien termine admirablement : « Non, sans cette plénitude de vie, de force et de joie que nous apporte l'existence du Sauveur, il ne serait point la peine de vivre! » C'est le plus vrai sentiment chrétien, mais le sentiment étranger à la science, et Strauss (*op. cit.*) est bien fort contre un tel compromis.

n'étant pas le même, ne connaîtront plus de lui que les bases critiques. En somme, en critique biblique, il a la hardiesse du doute et lui donne le premier une base vraiment philologique; mais il s'en sauve par le sentiment religieux qu'il introduit dans le jugement des questions, par sa *prédilection* partiale pour un livre au détriment des autres; pour la vie de Jésus, il fournit, par son idéalisme, son indifférence au détail des faits, par la critique hardie de tout ce que le sentiment lui permet de juger, par sa théorie des évangiles, si dangereuse pour les faits, la matière au mythe appliqué à l'histoire. Viendra Strauss, qui, n'admettant pas la compétence du sentiment, tirera des mêmes prémisses des conclusions tout autres que Schleiermacher; et après Strauss, viendra Baur, car qui niera que Baur ne soit en beaucoup ce que Strauss l'a fait?

La *Vie de Jésus* est l'application de la dogmatique de Hegel à la critique de Schleiermacher.

4) *La philosophie spéculative de Hegel. Hegel et Strauss.*

En 1831, Strauss se rendit à Berlin; il allait y entendre Hegel.

On sait que l'histoire de la philosophie allemande est celle d'un long développement, qui, partant de Kant, arrive à Hegel et y trouve sa conclusion. L'université de Tubingue a eu, elle aussi, son Odyssée. Après les temps du kantianisme douteux de Storr et de la vieille école, il s'était formé un jour, au séminaire de Tubingue, un petit groupe de travailleurs énergiques et de chercheurs indépendants qui, presque sous les yeux du bon Steudel, et mécontents de sa doctrine, s'étaient réunis pour chercher une philosophie; leurs noms étaient Mœrklin, Zimmermann, Fr. Vischer, D. Fr. Strauss; c'était entre les années 1828 et 1830. Nos

jeunes gens avaient lu, nous disent-ils[1], Kant, mais sans le comprendre; Schelling était leur prophète, le Dieu unité du sujet et de l'objet, la nature révélation de Dieu, l'histoire réalisation du procès divin, tels étaient leurs dogmes. C'est dans leur dernière année d'études qu'ils se réunirent pour lire deux fois par semaine, d'abord les *Prolégomènes* de Kant, puis la *Phénoménologie* de Hegel, «l'A et l'Ω des œuvres du maître», comparée avec la *Propédeutique* de Gabler. Il sortit de cette conférence de grandes choses. Inconnus ou vus de mauvais œil par leurs maîtres, dont un seul, Schneckenburger, de retour de Berlin, faisait entendre quelques échos de Hegel, ils travaillaient avec bonheur; Strauss nous a conservé le souvenir de leur enthousiasme. Leurs examens furent splendides — on n'a pas vu, depuis, une promotion si brillamment instruite, — Strauss sortit du séminaire couvert de lauriers.

Partant avec un *stipendium* pour compléter ses études, Strauss avait pris de suite la route de Berlin; il y fut rejoint bientôt par ses camarades et amis. Strauss se rend d'abord chez Hegel; Hegel était Wurtembergeois: Un prophète, dit le philosophe à son jeune compatriote, n'est jamais reçu dans sa patrie. — Je vous y introduirai, répondit Strauss. Quelques jours après cette entrevue, Hegel meurt du choléra. Strauss, du moins, se nourrit de ses ouvrages, de ses souvenirs; en même temps, quoique mal reçu de Schleiermacher, «qui pressentait en lui un hégélien», il s'entourait des cahiers de ses cours, et se pénétrait de sa critique. A peine de retour, au printemps de 1832, Strauss ouvre un cours de logique et de métaphysique, puis, le semestre suivant, d'histoire de la philosophie, avec un succès qu'on n'a peut-être pas revu depuis. Désormais l'hégélianisme n'était plus

1. Strauss, *Leben Märklin's*. 1851.

une aristocratie, une doctrine ésotérique; tout Tubingue était ou voulait être hégélien, et bientôt Hengstenberg pouvait appeler l'université du Wurtemberg *ein wahres Nest der Hegelei*[1]. On ferma la bouche au jeune docteur en le nommant répétiteur au séminaire, et la philosophie de Hegel, bientôt, du reste, reprise par Vischer et par d'autres, acquit l'attrait du fruit défendu. Strauss, éloigné de la philosophie, tourna son activité vers les origines du christianisme, il en sortit la *Vie de Jésus*.

Qu'était-ce donc, pour le théologien historien et critique, que cette merveilleuse philosophie hégélienne, qui produisit de si grandes choses?

C'est en 1806, au retentissement du canon d'Iéna, que Hegel, peu soucieux du bruit des armes et de la victoire de la force, achevait d'écrire sa *Phénoménologie de l'esprit humain*. Il avait tracé les lois éternelles de l'esprit et cru donner les raisons de toutes choses. Quelle est, pour la philosophie nouvelle, la première loi de l'esprit pensant? l'identité du sujet et de l'objet. L'esprit est le milieu universel où les objets deviennent plus que des phénomènes, où les qualités sont abstraites d'une juxtaposition accidentelle, acquièrent leur *essence*, leur *réalité*[2]. Ainsi, l'objet de ma pensée n'est réel que dans ma pensée, par l'idée; il est donc partie de ma pensée, partie du sujet, et l'idée est l'identité du sujet et de l'objet[3]. Les objets ne sont réels que

---

1. Je renvoie ceux qui douteraient des conséquences désastreuses de l'hégélianisme sur la moralité, à un roman anonyme, œuvre malsaine mais saisissante, d'une femme (*Eritis sicut Deus*, 3 vol.), et qui confond d'immoralité cette école néo-hégélienne dont Tubingue, de 1832 à 1848, s'était faite le quartier général et le repaire.

2. La *réalité* est l'unité de l'essence et du phénomène, comme la *notion* est l'unité de l'être et de l'essence.

3. Ou de la notion et de la subjectivité, le vrai en soi et pour soi.

dans l'esprit, qui en abstrait l'essence ou la raison d'être, d'où : tout ce qui est raisonnable est par cela même réel, et ce qui est réel est raisonnable[1]. Mais si tout ce qui est réel (spirituellement réel) est raisonnable, ce qui est réel ne pouvait être autrement qu'il n'est, tout ce qui est réel est nécessaire, et de même tout ce qui est raisonnable est nécessaire. L'esprit créant les objets, et ce qui est étant nécessaire, l'étude des principes des choses devient l'étude de l'esprit, la métaphysique se confond avec la logique, la science de l'idée pure. Or, l'esprit est régi par une loi fondamentale, c'est que chaque idée, pour l'esprit, c'est-à-dire dans sa réalité ou son essence, contient sa négation, que l'esprit nie par cela même qu'il affirme. Concevoir la réalité des apparitions, c'est-à-dire ce que l'objet apparu a de suprasensible, c'est reconnaître l'apparition comme telle, c'est la nier. Cette loi de l'esprit qui affirme et nie en même temps, loi qui est, par suite, la loi des objets, se résume en un mot : les forces de même nom se repoussent, et celles de nom contraire s'attirent; — par suite, l'égal devient nécessairement inégal, et l'inégal devient égal : c'est la loi de la naissance des choses, de l'histoire.

Voyez en effet : la logique commence avec l'abstraction la plus absolue et la plus simple, *l'être*. Cet être, qu'est-il? il est *le rien*, *être* et *rien* sont identiques (ou, si l'on veut, l'*être* pur et simple a été reconnu par l'esprit *n'être rien*). Pendant que nous disons cela, la pensée a conçu une idée, ou mieux, elle est devenue l'objet inaperçu et nécessaire de notre étude, sous la forme du *devenir*. Dans le devenir, être

---

1. Hegel dit bien, sans doute, qu'il n'y a de réel que ce qui est pénétré de son idée; mais tout n'a-t-il pas son idée, même le mal dont l'idée est une négation nécessaire? d'où l'optimisme. Quant au contingent et à l'individuel, il a beau faire, il n'*est* pas.

et rien sont accomplis (*aufgehoben*), c'est-à-dire à la fois conservés et écartés.... et de trilogie en trilogie, la synthèse de chaque trilogie produisant d'elle-même son antithèse pour arriver à une synthèse nouvelle, nous arrivons à reconstruire *nécessairement* tout ce qui est; et l'esprit est au terme comme au début de ce développement; car, pour la pensée dans laquelle les objets ont leur unique réalité, chaque chose *est* d'abord, c'est la *vie*, puis elle est niée nécessairement, c'est la *mort;* et *connaître* les objets, c'est se rendre compte qu'ils meurent, qu'ils ne sont pas, c'est s'en abstraire: dans la connaissance, le sujet devient spirituel, il devient *esprit.*

Comment le sujet arrive-t-il à cette connaissance spirituelle? ou bien, puisque les lois nécessaires de l'esprit font et sont l'histoire, comment l'homme a-t-il connu l'absolu? D'abord, il a confondu *ses idées* des objets absolus avec ces objets mêmes, il a cru posséder l'objet *en soi*, et tel qu'il le connaissait, il a cru pouvoir lui donner des attributs, d'où le *dogmatisme;* puis, reconnaissant son erreur, l'esprit s'est jeté dans l'excès contraire, et a nié l'existence de toute abstraction, c'est l'*empirisme*, jusqu'à ce que vînt la *philosophie critique* (Kant), qui, acceptant l'expérience comme le seul terrain de la connaissance, ne l'accepte pourtant que pour la connaissance des phénomènes et non des vérités.

Mais la vérité n'est pas trouvée encore. Le sera-t-elle par la foi? Ayant reconnu la pensée incapable de saisir la vérité, l'esprit humain admet bien que la vérité est faite pour la pensée; il voit en Dieu l'objet de la réflexion; mais en même temps, trouvant que la pensée ne conçoit que le relatif, et que toute relation sépare le sujet de son objet, l'esprit ne veut plus admettre aucun intermédiaire entre tous deux et proclame *le savoir immédiat*, la foi. L'immédiateté est ici, pour lui, le critère du vrai — et c'est ici l'école romantique

que désigne Hegel, ce n'est pas seulement Jacobi et sa *médiation immanente* (*cogito*, ergo *sum*), c'est, dans Schelling, l'immédiateté de l'intuition intellectuelle, dans Schleiermacher, l'immédiateté du sentiment. Il leur oppose la pensée adéquate à son objet, la connaissance intelligente ou *le savoir absolu.*

Ainsi, pour le penseur qui est au faîte de ce développement, l'esprit connaît l'absolu, parce qu'il se connaît lui-même ; il ne sait plus qu'une chose, c'est qu'il est tout et que tout est lui (*Ich = Ich*), qu'il n'y a rien en dehors de lui. « Rien n'est su qui ne soit dans l'expérience, et l'expérience est ceci, que son objet (c'est-à-dire l'histoire ou l'esprit considéré comme objet, *en soi*) est substance et objet de la conscience. »

Ainsi l'*histoire* est « le devenir qui se fait connaître (*sich vermittelt*) sciemment, l'*esprit aliéné au profit du temps;* mais cette *aliénation*, comme dit Hegel, est aussi bien l'*aliénation* de l'histoire même (c'est-à-dire que, si l'esprit s'est donné à quelque chose, savoir à l'histoire, il n'est déjà plus lui-même, et l'histoire n'est plus qu'une représentation imparfaite des lois de l'esprit); mais la négation de cette identité des lois de l'esprit et de l'histoire est la négation d'elle-même (c'est-à-dire: pour qui reconnaît cette différence, elle n'existe déjà plus); et le souvenir (*Er-innerung*) est l'appropriation du passé, c'est ce qu'il y a de plus intime dans la substance, c'en est la forme la plus élevée ». Que signifie tout ceci, sinon que l'historien doit corriger l'histoire, s'il veut y retrouver les lois de l'esprit, et que dire du détail vulgaire des faits, dans une histoire vue de si haut? Ce que l'esprit est et ce qu'il fait, ce n'est pas de l'histoire. L'histoire empirique est au-dessous de son rôle, le fait disparaît dans l'idée, il n'y a de vraiment réel que ce qui est pénétré de son idée, que le raisonnable; et du même

coup les faits de l'histoire deviennent nécessaires, ce qui s'est accompli a dû être[1]. Et qui ne sait combien cette tendance à considérer l'histoire comme une philosophie de l'histoire seulement, comme le procès du nécessaire, a produit dans l'école de Hegel peu de goût pour l'histoire même, et souvent substitué à la recherche historique l'affirmation de la nécessité du fait : *il faut* qu'il en ait été ainsi[2].

Qu'est-ce que les données du christianisme, pour cette religion absolue? Il importe de voir en quoi le radicalisme des élèves de Hegel est ou n'est pas la conséquence de ses principes.

Il est une Trinité, elle est nécessaire. Dieu, esprit absolu, éternellement un avec soi-même, se distingue aussi éternellement de soi-même en même temps qu'il rentre en lui, et à ce titre il est essentiellement le Dieu-Trinité. Par suite, la révélation divine se présente sous trois formes : le *règne du Père*, ou le domaine de l'idée absolue *en soi et pour soi*, qui est Dieu avant la création; puis le *règne du Fils*, dans lequel Dieu, pour la pensée, se sépare de lui-même, devient un autre; Dieu produit ou tire de soi la nature et l'esprit, il produit son Fils, et ce Fils est là pour lever l'antithèse produite par cette séparation nécessaire (nous disons nécessaire, parce que la conscience du mal est au-dessus de l'innocence; il faut que l'esprit ait conscience de sa contradiction avec l'être divin). Le *règne de l'Esprit* est la conscience de cette réconciliation avec Dieu. Comment s'accomplit cette expiation, pour l'appeler ainsi? Dans le

---

1. D'où aussi l'optimisme conservateur : « A chaque nation peut suffire la forme sous laquelle elle se fait sa situation et son univers. »

2. Cela est vrai même de la remarquable *Histoire de la philosophie* de Hegel, ouvrage aussi arbitraire et exclusif que profond et élevé. Voy. l'excellente critique qu'en donne Willm (vol. III, IV).

sentiment de la réconciliation, d'abord *en soi*, dans la conscience que l'opposition contre Dieu, que la séparation n'est pas ce qui doit être, qu'elle est l'*inconvénience*, c'est là la première condition. Mais il faut qu'à cette conscience de l'inconvénience des deux éléments humain et divin, s'ajoute celle de leur unité, ou de l'*identité des deux natures en soi :* ces deux natures sont distinctes et sont identiques. Il faut enfin, puisque cette certitude est un procès de la conscience, il faut pour la conscience même que cette conscience de l'identité dans la distinction se manifeste et se réalise dans une personnalité humaine, apparaisse *comme homme sensible* (*immédiat*). L'Homme-Dieu, dans son apparition historique, est donc à considérer de deux manières : d'abord *comme homme ordinaire*, tel qu'il a été, puis *dans la contemplation en esprit et par l'esprit.* Dans le premier sens, « Christ n'est pas plus que le maître de l'humanité et le martyr de la vérité ». Voilà le Christ historique. Quelle est sa doctrine? c'est la conscience de la réconciliation de l'homme avec Dieu, et cette réconciliation exprimée comme *état* est le royaume de Dieu, *abstraction* de la réalité présente; mais cette doctrine, cette abstraction est complétée par la *représentation* de l'idée de Dieu dans sa vie et sa destinée; c'est par lui que le royaume de Dieu pénètre dans la réalité. Jésus mort, sa mort est la mort de la mort: Dieu même est mort, voilà la première impression produite : ainsi la négation est en Dieu même! Mais Dieu (la notion de Dieu dans la conscience) traverse victorieux ce combat (ce procès) et subsiste malgré la mort. La résurrection appartient ainsi essentiellement à la foi; l'esprit n'est esprit que par la négation de la négation. Du non-être *de cet individu* (comme tel), la mort devient, transfigurée, l'*universalité* de l'esprit, qui vit dans sa communion, et tous les jours meurt en lui et ressuscite en lui. « C'est là l'amour éternel, que Dieu se

soit fait identique avec ce qui lui était étranger, pour le tuer. C'est là la signification de la mort du Christ. »

Voyons maintenant à quelle réalité ce Christ historique a droit de prétendre: « On peut dire de l'esprit qu'il a quitté la forme de la substance et a pénétré dans l'existence sous la forme de la conscience de soi (comme homme), si l'on veut se servir des termes usités, par la naissance naturelle, qu'il a une mère *réelle* et un père *transcendant* (*einen an sich seyenden*), car la *réalité* ou la conscience, et l'être *en soi* comme substance sont ses deux éléments, par l'*échange* réciproque desquels, chacun devenant l'autre, il entre dans l'existence comme unité commune de tous deux.» Voilà ce qu'il est comme idée; mais comme réalité historique? — l'*être en soi immédiat* de l'esprit, sous la forme de la conscience propre, n'est pas autre chose que ce fait, que *le véritable esprit du monde est arrivé à la connaissance de lui-même;* alors seulement cette connaissance *pénètre aussi dans sa conscience,* et *apparaît* comme vérité. « Le fait que l'esprit absolu a pris la forme de la conscience de soi, *en soi,* et qu'il en a conscience (*pour soi*), apparaît maintenant sous une forme nouvelle : c'est *la croyance qu'a le monde, que l'esprit absolu est là* comme conscience de soi, c'est-à-dire *comme homme véritable*, qu'il est pour la certitude immédiate, c'est la persuasion que *la conscience* croyante *voit, pense et entend* cette divinité. Ce n'est donc plus une imagination, mais *le fait est réellement là.* Dieu *n'est* conscience de soi que lorsqu'il est contemplé par les sens, immédiatement, comme être conscient, comme un véritable individu humain. C'est cette incarnation (*Menschwerdung*) de l'être divin, c'est-à-dire le fait que l'être divin a essentiellement et immédiatement la forme de la conscience de soi, qu'il est conscient, c'est elle qui est le contenu de la religion absolue. La religion absolue, c'est pour le sujet la

connaissance du fait qu'il est esprit, et la révélation, c'est la notion de ce qu'est l'esprit : l'esprit est *conscience de soi*, l'objet de la conscience (Dieu) n'est autre que cette conscience même, » — et nous allons voir ce que vaut le Christ historique, jusqu'à quel point il est Dieu plus qu'un autre homme : « en cet individu humain, sous la forme duquel se manifeste l'esprit absolu, l'être absolu accomplit l'évolution *de l'être sensible* (c'est-à-dire il vit), *il est le Dieu présent immédiatement* — et, par cela même, son *être* devient un *avoir été*. La conscience l'a vu et entendu, et par ce fait qu'elle l'*a* vu et entendu (et ne le voit ni ne l'entend plus), elle devient conscience spirituelle ; comme il lui est apparu *comme existence sensible*, il apparaît maintenant *en esprit* » (en d'autres termes, l'esprit est apparu comme homme pour nous apprendre qu'il est homme, et maintenant qu'il a fait entrer l'esprit dans la conscience de l'humanité, je ne vois plus l'esprit sous la forme de cet homme, cet homme *a été* Dieu, ou : Dieu *a été* cet homme, et Dieu *est* moi, et *je* suis Dieu). Hegel continue : « Dans la disparition de l'existence immédiate (sensible) de celui en qui l'on a vu l'être absolu (dans sa mort), l'immédiateté reçoit son élément négatif (c'est-à-dire celui de l'immanence, la négation que Dieu soit dans tel ou tel sujet historique, plus particulièrement que dans l'homme en général). L'esprit demeure dans la réalité, mais *comme conscience universelle* (conscience de soi) *de la communauté*, ce n'est plus le sujet isolé, mais celui-ci compris dans le grand ensemble de tous, qui est l'esprit. » Nous voyons par là quelle est la valeur des faits, une valeur pour la conscience seulement, leur réalité historique ne nous touche pas : la mort de Christ (ainsi Baur analyse Hegel) est la pierre de touche à laquelle s'éprouve la foi de l'humanité. Christ n'est Dieu-homme que par l'intermédiaire de la foi ; quant à ce qui est derrière la foi,

comme la réalité historique et objective, point de départ de la foi, ceci demeure enveloppé d'un mystère dans lequel nous ne devons pas pénétrer. Tout ce qu'est Jésus-Christ comme homme-Dieu, il ne l'est que pour la foi et par la foi; ce que présuppose la foi, ce n'est pas Jésus-Christ comme homme-Dieu, mais comme homme, comme apparition purement historique. «Aussi n'est-ce qu'aux époques de mort dans la communauté, lorsque la notion de communauté s'efface et qu'à la place de cette notion vivante on n'a plus que l'extérieur et l'individuel, que le fait historique de l'apparition immédiate et le souvenir, déserté de l'esprit, d'une apparition que l'on croit isolée et de son histoire, revient en honneur» (c'est-à-dire, la religion positive est un état inférieur de l'esprit). Aussi Jésus-Christ n'est pas le dernier mot de l'humanité. Le philosophe sachant Dieu (dit Baur d'après Hegel) est au-dessus du Christ, car celui-ci n'a eu la conscience de l'union avec Dieu (témoin ses propres paroles) que sous la forme erronée de la représentation et de l'image, et non sous la forme adéquate de la notion immanente. La religion absolue fait l'homme supérieur à Jésus-Christ.

Nous en savons assez maintenant pour pressentir l'influence qu'une telle philosophie a dû exercer sur la critique. Que signifie, en effet, ce système appliqué à l'histoire de Jésus-Christ? Il signifie avant tout: immanence de Dieu, rien en dehors de lui, mais aussi rien de particulièrement divin, pas de surnaturel; le miracle est «la preuve la plus dénuée de tout esprit qu'il y ait». Jésus-Christ est un homme comme un autre. Au reste, ce qu'il a été comme homme ne concerne pas l'histoire, son seul objet est l'impression produite par l'apparition de Jésus sur l'humanité: c'est là le *Christ idéal*. Élevée par Jésus-Christ, l'humanité l'a dépassé peut-être, et le vrai homme-Dieu, c'est elle — et

l'anthropologisme est la dernière conséquence de la philosophie[1].

Formellement, l'hégélianisme a apporté, comme source de tout son système, l'intellectualisme : pas d'immédiateté, l'esprit de l'homme adéquat à la vérité est au-dessus du sentiment. La spéculation est à la base de tout, tout fait est une phase de l'évolution de l'esprit et peut se réduire en formule. L'individu disparaît devant les lois de l'esprit, et la catégorie, le formalisme s'introduisent dans l'histoire aux dépens de la recherche pure, car tout ce qui est est nécessaire.

Ajouterons-nous que cet intellectualisme, qui fait de la pensée la seule essence de l'homme, mettant la conscience hors la morale (car la moralité est pour Hegel une détermination de la pensée) et la religion (sous le nom d'immédiateté) hors la théologie est la mort de l'une et de l'autre? Le fait l'a démontré.

Voilà l'hégélianisme, ses principes et ses résultats nécessaires; nous verrons, en poursuivant cette étude, s'il est vrai que Baur, et d'abord Strauss, qui le précède de fait et de droit, soient indépendants de ses principes et étrangers à ses résultats.

Strauss ne veut pas être absolument disciple de Hegel, il prétend aller plus loin que lui, mais ne fait réellement qu'en développer les bases dans le sens où l'a fait Hegel lui-même. Pour Hegel, pour la droite hégélienne, dit-il, « lorsque l'humanité est mûre pour accepter comme religion la vérité que Dieu est homme, *il faut* que cette vérité ap-

---

1. Je renvoie là-dessus au jugement d'un homme bien impartial, M. Schwartz de Gotha (2e édit., 1864); cet historien trouve chez Feuerbach la conséquence légitime du *Christ idéal* de Hegel et de son école, et cette déduction ne nous paraît pas pouvoir être évitée.

paraisse d'une manière compréhensible à tous, comme certitude sensible, c'est-à-dire il faut qu'il apparaisse un individu humain que l'on sache être le Dieu présent ». Ainsi raisonnent, après Hegel, Marheineke et Rosenkrantz. Strauss est plus radical : « Si nous reconnaissons, dit-il, à l'idée de l'unité de la nature divine et humaine une réalité, faut-il, pour cela, que cette idée se soit réalisée entièrement dans un seul et même individu, comme jamais avant ni après? Ce n'est pas là la manière dont l'idée se réalise, que de répandre tout son plein sur un seul exemplaire et de lésiner vis-à-vis de tous les autres; elle aime à développer sa richesse dans une série d'exemplaires qui se complètent réciproquement, alternent et échangent leurs qualités. Et n'est-ce pas là la vraie réalité de l'idée, comprendre toute l'humanité dans la réalisation de l'idée de l'unité des natures divine et humaine? n'est-ce pas réaliser bien plus dignement cette idée, qu'en l'attribuant à un seul individu qu'il faut pour cela extraire et séparer de l'espèce humaine? Voilà la vraie incarnation de Dieu de toute éternité. » C'est l'humanité divinisée de Hegel, mais l'auteur accentue plus vivement encore l'élément négatif, c'est-à-dire l'affirmation que Jésus-Christ n'est pas plus Dieu qu'un autre mortel. Désormais, continue Strauss, c'est dans l'humanité prise dans son ensemble, et non dans les individus, que s'accomplit le procès de l'incarnation; l'impureté, c'est le fait de l'individu, l'espèce et son histoire ne la connaissent point : « C'est elle, *c'est l'humanité seule que nous voyons mourir, ressusciter et monter aux cieux.* C'est donc là seulement qu'est le contenu absolu (la valeur philosophique) de la christologie. Si elle se rattache à la personne et à l'histoire de Jésus, cela n'a que cette raison subjective, que cet individu, par son caractère, par son sort, a été l'occasion grâce à laquelle ces idées se sont élevées jusqu'à la

conscience universelle, et que l'esprit, à cette époque, ne savait comprendre l'histoire de l'humanité que sous la forme concrète de l'individu. Dans un temps de profond déchirement, de profonde détresse corporelle et spirituelle, un être pur, vénéré comme ambassadeur divin, succombe à la souffrance et à la mort, et en peu de temps se forme la croyance qu'il a repris la vie : *tua res agitur*, voilà l'idée qui a dû se presser au cœur de chacun, Christ avait joué le δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος. » Schleiermacher craignait fort que pour la conception spéculative de la personne de Jésus il ne restât pas beaucoup plus de la personne historique du Sauveur que pour la conception ébionite. Strauss est prêt à accepter ce reproche : « Oui, nous ne saurions étouffer plus longtemps la pensée que le besoin de rapporter tout à un seul homme n'appartient qu'à la forme temporaire et populaire de la doctrine christologique. »

Ainsi le rôle de Christ n'est à chercher que dans l'impression produite sur ses premiers disciples, impression indépendante de ce qu'il a été réellement et de ce qu'il a fait, et, en effet, son histoire est presque uniquement le produit d'idées populaires, d'espérances et de croyances inséparables *à priori* de la personne du Messie, et qui durent être appliquées à celui que l'opinion identifia avec le Messie. Quant aux faits de l'histoire, ils sont « un vêtement historique appliqué aux plus anciennes idées chrétiennes, et tissé par la poésie inconsciente de la tradition » ; ce sont des mythes.

Mais comment ces légendes ont-elles pu se former? La composition des évangiles, par des témoins ou des contemporains, leur laisse-t-elle le temps de naître? Ici Strauss se rappelle qu'il est élève de Schleiermacher, et c'est pour en renverser les résultats en acceptant sa critique. Du moment que le sentiment n'a plus de droits dans la science,

la *prédilection* pour saint Jean n'a plus de raison d'être, et dès lors toutes les conséquences dont Schleiermacher ne se sauve qu'appuyé sur le quatrième évangile, retombent sur ce dernier de tout leur poids. Le critique ne recule devant aucune conséquence extrême et il ne s'arrête jamais à mi-chemin. C'est entre les évangiles un *bellum omnium contrà omnes*, sans aucun autre résultat positif que l'affirmation de l'ignorance universelle. Ici encore Strauss est le disciple *quamvis indignus* de tout le monde; tantôt c'est la critique des miracles de Schleiermacher qui lui est prise, en certains endroits, presque ligne pour ligne; tantôt c'est l'évangile-tradition de Gieseler et l'évangile-aggrégat de Schleiermacher se résolvant dans l'évangile-légende (quant à savoir comment il s'est formé, il n'importe); tantôt encore c'est Griesbach « qui a prouvé d'une manière irréfutable » que Marc est un abréviateur des deux autres; ou bien, partant de l'*à priori*, l'auteur affirme, sans discussion aucune, au nom des éléments mythiques qu'ils contiennent, l'inauthenticité de nos évangiles; et surtout, avant toute discussion critique, il part du grand argument philosophique, « postulat, objet et but de son livre » (Schwartz), de l'impossibilité du miracle : « jamais la cause absolue n'intervient dans l'enchaînement des causes secondes, » l'immanence de Dieu exclut le surnaturel. Ceci passe, pour Strauss, toute démonstration, et à tous les arguments soulevés par l'existence du christianisme, qui, puisqu'il existe, suppose un commencement et une cause, il ne sait que répondre : en tous cas, il ne vient pas d'une cause surnaturelle.

C'est ici que nous retrouverons Baur et sa critique historique et positive venant s'appliquer à une critique purement négative et d'un *à priori* avoué, pour en réviser les résultats et leur donner une base historique et qui veut être

impartiale. Strauss a fait la critique de l'histoire évangélique sans la critique des évangiles, Baur fera la critique des évangiles sans la critique de l'histoire. Mais cette critique des évangiles n'est que le résultat d'un long développement dont nous allons suivre les phases multipliées. Mais, disons-le hautement dès l'abord, Baur dépend de Strauss et il le complète.

CHAPITRE II.

Le développement de Baur.

1) *Premiers essais. Le dualisme des partis.*

Bengel était mort en 1826. La Faculté, consultée sur son remplacement, avait désigné au ministère, à côté de plusieurs étrangers devenus depuis illustres, comme Ullmann et Neander, et entre autres enfants du pays, Baur, sur lequel ses travaux attiraient l'attention, mais non moins la défiance, et Kern, son collègue et ami. En même temps le ministre avait décidé la réforme de la Faculté : deux maîtres, non-valeurs évidentes, avaient été écartés. Baur, Schmid et Kern avaient été nommés; le premier, malgré les craintes de tous et à cause de ces craintes, n'avait pas reçu la chaire de dogmatique, mais celle d'histoire ecclésiastique et d'histoire des dogmes. L'intérêt du moment, c'était la théologie schleiermacherienne; chacun s'en pénétrait ou cherchait à se l'approprier; Baur, en inaugurant son enseignement, avait brûlé un cierge sur l'autel du maître, non toutefois sans faire ses réserves. Steudel, dans sa dogmatique, le discutait et s'en inspirait pourtant. Schleiermacher, après quelques discussions, se fiant à l'effet de sa présence, s'était rendu à Tubingue pour rallier les derniers opposants (1830); devenu ami de Steudel, qu'il

n'avait pas converti, il avait acquis par ce voyage des adhérents nombreux et enthousiastes. Mais déjà l'hégélianisme était entré au camp, et l'un des premiers transfuges avait été le nouveau professeur d'histoire. Dès cette époque, Baur s'essayait à comprendre Hegel, et pénétrant lentement mais sûrement dans cette voie, il y avait vu satisfaite la tendance de son propre esprit. Ces premières années d'enseignement sont une période de tâtonnements et de recherches.

Strauss nous a conservé le souvenir de ce qu'étaient les cours de son maître avant qu'il eût trouvé son fil conducteur. C'étaient des aperçus et des doutes; à propos du miracle de la Pentecôte, ou des partis à Corinthe, il laissait entrevoir la lueur de la critique, mais lueur encore lointaine; « il était bien loin de l'assaut d'ensemble que devait tenter l'auteur de la *Vie de Jésus* contre les murs de Sion; il posait les premières attaques d'un siége régulier». C'est ce caractère de décousu, de défaut d'ensemble, qui caractérise les premiers travaux de Baur, avant qu'il ne se fût donné comme base d'opérations la dialectique hégélienne; il entrevoit et il cherche, mais sans savoir où il arrive; la tendance se trahit partout, le résultat est absent. Déjà le choix de ses cours indique la direction de son esprit. A côté de l'histoire ecclésiastique qu'il enseignait alternativement avec l'histoire des dogmes, Baur donnait en hiver un cours de mythologie ou de symbolique comparée des cultes protestant et catholique, et en été un cours d'exégèse. Dès 1830, il commença à expliquer la première épître aux Corinthiens; l'été suivant, il inaugura cette série de cours sur les Actes, déjà pleins de ces doutes hardis dont ses anciens auditeurs ont gardé la mémoire[1], et pour lesquels Schneckenburger lui avait frayé hardiment le chemin.

1. Le programme de 1829 sur Étienne est encore dépourvu de critiques et de doutes.

Baur ne chercha pas longtemps l'étoile directrice de ses recherches, le δός μοι ποῦ στῷ avec lequel il devait soulever le monde de l'histoire, il le trouva dans l'antagonisme du judéo-christianisme et du paulinisme, et celui-ci, il le découvrit dans les Homélies Clémentines. Ses cours sur l'histoire de l'Église lui ouvrirent les yeux. Mais c'est, paraît-il, à un jeune élève[1] que l'on doit de lui avoir montré pour la première fois, dans un travail couronné sur les *Clémentines* (1830), le parti que l'histoire pouvait en tirer, et d'avoir révélé Baur à lui-même; et, dès lors, l'état de déchirement des deux partis extrêmes au second siècle devient la mesure de l'état de l'Église primitive. Le programme de 1831 (Pâques) sur les esséniens nous dit peu de chose, mais c'est déjà beaucoup d'identifier les ébionites, secte chrétienne, avec le parti juif des esséniens. Le premier grand travail de Baur, dans la *Revue* de 1831, sur le parti dit de Christ à Corinthe, indique déjà des vues bien plus nettes : étant données les relations pénibles, réelles ou supposées par les partis, entre Paul et Pierre, apôtres des Gentils et de la circoncision, on ne saurait douter que les deux sectes qui se réclamaient de leurs noms ne formassent les partis extrêmes; Apollos, c'était le paulinisme avec quelque tendance de philosophie : σοφία τοῦ κοσμοῦ; devant une autre scission si profonde, ce léger désaccord disparaît. D'où nous pouvons supposer qu'il n'en est pas autrement des partis de Pierre et du Christ, car l'hérésie se complaît dans la multiplicité des dénominations. Demandons-nous donc quelle était pour Paul l'hérésie des pétriniens, cherchons-en les traces dans les épîtres de l'apôtre : c'est la négation de son autorité apostolique. Il n'était pas, comme Pierre,

1. M. Weitzel, actuellement doyen de Kirchheim et adversaire de Baur.

disciple du Messie, τοῦ Χριστοῦ; et ce sont les pseudapôtres qui, se réclamant du nom de Pierre, fomentent ces susceptibilités; vis-à-vis d'une communauté d'ethnico-chrétiens comme Corinthe, ils ne pouvaient faire mieux pour ouvrir la porte à leur judaïsme. Quelle est donc la différence dogmatique des deux partis? pour l'un la révélation n'est qu'une manifestation, œuvre du temps, de ce qui existait déjà dans le judaïsme; ce n'est qu'une doctrine, et la communication de ce que Dieu révèle ne se fait que par l'enseignement externe; d'après les autres, au contraire, la révélation est une καινὴ κτίσις, qui ne peut être saisie que par le principe de vie communiqué par le Saint-Esprit. Christ est pour les uns un docteur, pour les autres un Sauveur dans le sens le plus élevé; il s'agit ici d'*agir*, c'est l'activité légale, là, de *croire* à la mort du Sauveur, et la source de laquelle est tirée la notion de cet antagonisme des partis; ce sont moins les épîtres de Paul que les *Clémentines*, dont Baur analyse la tendance avec finesse, et où il reconnaît déjà l'apôtre Paul sous les traits du magicien Simon. Ce travail est le manifeste de la conception des partis dans la première Église.

En général, on peut dire que c'est de l'étude du gnosticisme que Baur tire ses conclusions sur l'histoire de l'Église primitive; l'ébionitisme est une gnose, et maintenant encore c'est le gnosticisme qui va lui révéler le secret de la composition des écrits du Nouveau Testament. Son travail de 1835 sur les Pastorales nous le montre. Dès 1831, Baur avait conçu ce qui devait être pour lui le levier de l'histoire, l'*antagonisme des partis;* maintenant ce n'est plus cette idée qui dirige ses recherches, Baur a, par l'étude des partis gnostiques, pris pied dans l'histoire; il a conçu la méthode historique. Son point de départ est désormais le *rapprochement des phénomènes des épîtres avec les hé-*

résies du second siècle, le gnosticisme. Les hérétiques des pastorales, voilà le sujet principal de son étude. Ici, nous dit Baur, tout porte le caractère de l'âge postapostolique, de l'âge du gnosticisme, c'est la gnose de Marcion qui se voit combattue ici. Et à cette recherche des hérétiques, Baur joint l'étude des mœurs du siècle, rapprochées de quelques allusions des épîtres. C'est alors qu'il passe aux circonstances dans lesquelles nos épîtres peuvent avoir vu le jour, et c'est ici la contre-épreuve de l'examen des hérésies qu'elles révèlent. C'est la gnose de Marcion dans ses rapports spécialement avec le paulinisme, qui fait l'objet de son examen; et le centre de la question, arrivée à ce point, c'est la position intermédiaire du vrai paulinisme entre l'ébionitisme et le marcionisme : c'est l'abus de la doctrine de Paul que condamne l'auteur pseudonyme. Parti de l'histoire, le critique est guidé dans sa recherche par une vue d'ensemble de l'état de l'Église, et c'est là ce qui lui donne tant d'assurance. Enfin Baur achève son examen en réunissant toutes les circonstances diverses qui rendent douteuse l'origine apostolique des épîtres, et en parcourant les témoignages externes; chez Schleiermacher, c'était toute la critique; pour Baur, ce n'en sont que les glanures (*die Nachlese*) : toute la différence des deux méthodes est dans ce mot.

Nous devons mentionner de suite les deux travaux par lesquels Baur compléta ces premières études. L'année suivante, c'est l'épître aux Romains qui fait l'objet de son examen[1]. L'épître aux Romains, dit le critique, n'est pas un ouvrage de dogmatique, parce que les apôtres n'ont point écrit de dogmatique. Or, les huit premiers chapitres sont une dogmatique; ce n'est donc point pour eux que l'épître

1. *Z. S.* 1836.

aux Romains a été écrite; mais la cause déterminante en est à chercher sans aucun doute dans les trois suivants. Dans ces derniers, l'apôtre défend son christianisme à lui contre une autre sorte de christianisme qui, au deuxième siècle, a laissé encore dans l'église de Rome plus d'une trace (ainsi dans les *Clémentines*), et qui, même en ce deuxième siècle, ne cède qu'en résistant, et peu à peu, au paulinisme; c'est ce christianisme qui, au premier et au deuxième siècle, aime à en appeler toujours de Paul aux autres apôtres; la religion combattue par Paul est donc le christianisme primitif.

En 1838, Baur s'occupe de l'origine de l'épiscopat dans l'Église. Rothe, se basant sur les épîtres d'Ignace, avait tenté de ramener l'organisation de l'Église, représentée par l'institution de l'épiscopat, aux apôtres, et, dans la constitution ébionite, il voyait le pendant hérétique de l'Église catholique. Ceci est si peu vrai, objecte Baur, qu'elle en est la base, au contraire; c'est le fondement même sur lequel s'éleva l'Église catholique. Avant qu'il y eût une église catholique, les ébionites n'ont pas été regardés comme un parti hérétique, les judéo-chrétiens formaient alors une grande partie de la communauté naissante. Oui, quand l'Église catholique commença à se former, quelques-uns se séparèrent, on les appela hérétiques : ils ne l'étaient pas. Des Clémentines résulte « que toute la constitution législative de l'Église des anciens temps, surtout telle qu'elle se rattache à l'épiscopat comme à son centre, n'est pas d'origine ethnico-chrétienne, mais judéo-chrétienne, et a trouvé sa cause déterminante dans le rapport primitif dans lequel se trouvaient les deux partis, avant d'être réunis dans l'unité d'un tout organique ». L'esprit hiérarchique est, au reste, tout judéo-chrétien, les judéo-chrétiens sont tous plus ou moins ébionites; et déjà les doutes les plus graves sont expri-

més sur la plupart des écrits d'abord défendus et plus tard niés, et déjà considérés comme des efforts de conciliation.

Avec ce dernier essai, nous sommes déjà bien plus rapprochés d'une conception d'ensemble. C'est que, depuis les premiers travaux de Baur, le temps s'était écoulé et la philosophie avait éclairé la critique. Mais trouve-t-on dans ce qui précède une vue d'ensemble de l'histoire, une critique sûre d'elle-même et générale? pas encore. Le levier de l'histoire est trouvé, la force pour en user est absente; il est réservé à la philosophie de l'apporter. On a voulu voir dans le système critique tout entier de Baur la conséquence nécessaire de ses premiers travaux. S'il faut définir ainsi le principe de ses résultats critiques : « le christianisme catholique est le produit d'une série de conciliations nécessaires entre deux tendances radicalement opposées, et les écrits dits canoniques sont les monuments et les facteurs de ce développement », nous devrons reconnaître que Baur n'a que plus tard compris l'histoire ainsi. Dans les premiers temps, avant d'avoir reçu de la philosophie spéculative le coup d'œil d'ensemble sur le tout de l'histoire et la méthode, il n'a eu que des aperçus isolés, les bases d'une conception historique, mais il ne pouvait avoir un système.

Baur n'a trouvé encore que les contraires : ce n'est d'un système que la base; la dialectique lui en apportera la médiation.

2) *Baur hégélien. Le quatrième évangile.*

Nous avons vu Baur, tandis que ses élèves lisaient comme en cachette les œuvres du philosophe de Berlin, s'en pénétrer également dans le secret. Il ne pouvait en rester à Schleiermacher; nous avons fait voir pourquoi : son esprit n'était pas fait pour lui, et il ne l'avait jamais bien compris. D'après tout son caractère, il ne pouvait admettre cette

alliance incertaine de la raison et du sentiment ; il lui fallait une certitude intellectuelle autant qu'inébranlable, une conséquence rigoureuse et poussée au besoin jusqu'à l'extrême. Son esprit lent, mais conséquent, ne voulait s'avancer qu'à pas sûrs et partir que de données certaines; raisonneur et rationaliste de nature, tout argument de sentiment était nul pour lui. Ajoutez que, tel qu'il s'était développé, la religion était pour lui un problème autant historique que philosophique. Schleiermacher ne pouvait, avec son subjectivisme si peu favorable à l'histoire, satisfaire à cette tendance de poursuivre le christianisme à travers ses premières apparitions jusque dans son origine; il pouvait moins encore faire rentrer cette recherche dans une véritable philosophie de l'histoire, et Baur dut se tourner vers celui qui lui offrait l'alliance de l'histoire et de la spéculation. Baur, dit Landerer, embrassa la philosophie de Hegel, parce qu'il croyait avec elle s'élever d'un coup à un point de vue *vraiment spéculatif* en même temps que *purement historique*, et pensait y trouver la notion adéquate de la vérité éternelle du christianisme, et le savoir absolu dans lequel la raison pensante s'identifie absolument avec son objet, et l'esprit fini avec l'esprit divin qui se réalise en lui. Cette conception si grandiose, philosophique et historique à la fois, cette idée d'un développement de l'humanité s'accomplissant avec la nécessité intime de la dialectique, faisant apparaître tour à tour et d'après une loi immuable tous les éléments divers qui composent l'esprit humain, c'était la réponse au problème qu'il poursuivait et dont Schelling lui avait donné le pressentiment. Tout s'accomplissant par des lois, naturellement et nécessairement, le critère de ces lois étant applicable à l'histoire, dont plus rien n'échappe à la critique et à la raison, telle était pour lui la base nécessaire du libre examen de toutes choses. Ajoutons qu'il croyait,

non sans raison, trouver dans Hegel la conséquence légitime de plus d'une prémisse de Schleiermacher lui-même; nous le verrons convainquant Schleiermacher, quoi qu'il en ait, de faire une philosophie de la religion, que Hegel a poussée plus loin que lui, et n'avait-il pas trouvé dans Schleiermacher même, et malgré lui, la première notion de ce *Christ idéal* qui est toute la christologie de Hegel, et après lui, de Strauss et de Baur, l'indifférence de la foi qui, plus tard, sera l'indifférence de l'histoire ou de la spéculation vis-à-vis de l'existence historique du Sauveur?

Hegel apportait-il à Baur la thèse que la religion de Jésus-Christ n'était pas celle de l'âge postérieur, que l'histoire de l'Église a un dualisme à sa base? Non, ceci est une donnée de l'histoire. Il lui apportait cette loi que toute antithèse veut être conciliée, et Baur devait chercher la conciliation de cette antithèse.

Ce ne fut pas sans une longue période de recherches que Baur accepta les nouveaux principes; pour lui, ce procès s'accomplissait logiquement : il croyait tirer une conséquence. Aussi n'est-il pas possible de préciser le moment où Baur se rattacha décidément à l'hégélianisme; sa polémique avec Mœhler marque pourtant de la manière la plus sensible ce changement. C'était en 1833 : aux attaques de Mœhler, qui s'élevait contre le protestantisme au nom d'un catholicisme spiritualisé et déjà empreint de l'influence de Schleiermacher, Baur avait cru pouvoir opposer l'orthodoxie protestante la plus stricte, mais en la défendant aussi au moyen d'une spiritualisation évidente; et sa conception des points principaux du débat est encore au fond celle de Schleiermacher lui-même. C'est la doctrine du péché, et autour d'elle la nature primitive de l'homme, la liberté et la justification, qui fait le centre du débat. Mœhler reproche aux réformateurs de faire de Dieu l'auteur du mal. Ici Baur,

au lieu de répudier Calvin, en accepte, au nom de Luther, toute la responsabilité : l'opposition avec le catholicisme exige-t-elle que le protestantisme se pose en contraste avec lui, ou non? Si oui, comment le protestantisme pourra-t-il rejeter la liberté pélagienne sans blesser la moralité?

Augustin est inconséquent, non en laissant à Adam sa liberté pour le premier instant, mais bien au contraire, en ce qu'il ne fait pas reposer la prédestination dans sa nature même tel qu'il fut créé; pour lui, l'homme, avant la chute, était encore pélagiennement libre. Augustin a juxtaposé la liberté et la dépendance; c'est un acte de Dieu qui fait succéder un état à l'autre, pour lui Dieu est l'auteur du mal.

La conséquence respective de chacun des deux principes opposés maintenus à la fois par Augustin, de la liberté et de la dépendance, c'est le catholicisme, et Luther. Dans la conséquence sévère des réformateurs, les événements ne sont que l'apparition extérieure dans le temps et l'espace, de la nature de l'homme telle qu'elle est déterminée par Dieu; les réformateurs se sont élevés à la notion de la dépendance absolue de l'homme vis-à-vis de Dieu, et Baur conclut au supralapsarisme.

Est-ce immoral? Sans doute l'*horribile decretum* subsiste, mais, après Schleiermacher, l'auteur le corrige en admettant que les damnés ne le sont que provisoirement, pour le bonheur de l'humanité. L'humanité, masse compacte, est peu à peu amenée à Dieu tout entière. Oui, le système protestant nuit à la liberté, mais qu'est-ce vis-à-vis d'un système qui nie la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu?

Et quant à la justification, soutenant absolument, avec le dogme luthérien, l'acte divin et absolu du pardon des péchés, Baur trouve dans le sentiment du péché le trait caractéristique du protestantisme. La foi qui justifie est pour lui «une direction du sentiment (*des Gemüths*) embrassant

l'homme tout entier, et tendant à ce qui lui est offert de plus élevé pour son salut, c'est le principe le plus intime de vie religieuse qui anime l'homme ». La foi n'est « ni une connaissance ni une action, et pourtant c'est l'un et l'autre à la fois », et toute la dogmatique protestante est déduite de ces propositions schleiermacheriennes ; le dogme luthérien des sacrements est défendu, et l'apologiste va jusqu'à dire que « de même que ce n'est que d'après la doctrine orthodoxe de la personne de Jésus-Christ que l'on peut trouver une véritable unité pour la vie et la conscience personnelles du Sauveur, de même ce n'est que dans la conception générale du christianisme qui y répond, que nous trouvons pour l'homme l'unité d'une vie personnelle au sens le plus élevé ».

Telle est encore, en 1833, la doctrine de Baur. Ce n'est pas le schleiermacherianisme pur, mais tout y procède de Schleiermacher et tout est inspiré de lui. En 1836, la conversion est accomplie, mais, chose étrange, elle l'est sans que Baur ait renié ses dieux, sans qu'il ait rien retranché de son livre. Baur, voulant clore le débat et répondre aux nombreuses objections qu'il avait soulevées, croyait si peu, devenu hégélien, avoir à brûler ce qu'il avait adoré, qu'il put réimprimer purement et simplement son apologie de 1833, mais en accompagnant ses premiers développements d'additions consacrées à la polémique récente, et c'est au nom des principes de Hegel qu'il se porte défenseur, dans ces suppléments, des dogmes que le corps de l'ouvrage base sur Schleiermacher ; c'est Schleiermacher démontré par Hegel. Ici, dans ces développements nouveaux, Baur jette un regard plus profond encore sur la différence des deux cultes ; le centre du protestantisme est pour lui la doctrine du péché et de la grâce ; ainsi « rien n'est plus contraire au protestantisme original que tout ce que l'on com-

prend par le mot de pélagianisme». «Et pourquoi rien d'humain ne peut-il avoir de valeur devant Dieu? parce que l'humain devant Dieu n'est rien en lui-même (*an sich*). Si donc c'est le principe du protestantisme de ne rien vouloir entendre du pélagianisme, il ne peut accorder *aucune* liberté, parce que c'est accepter un dualisme qui borne l'action de Dieu; il ne fait donc pas autre chose en ceci que se placer sur le terrain de la conception absolue. Le catholicisme repose sur une conception dualiste du monde: Dieu et l'homme sont pour lui deux personnes indépendantes et dont le concours est nécessaire, la grâce ne peut agir qu'extérieurement sur l'homme; pour le protestantisme il faut que ce rapport soit intérieur et immanent, et la conséquence de l'antipélagianisme protestant est que l'homme n'a de vie spirituelle que par son identité avec l'esprit absolu, qui n'est l'esprit absolu qu'en tant qu'il est la cause immanente de l'être et de l'action de toutes ses créatures.» Et partout le dogme est appuyé par la dialectique la plus abstraite: «Ce que la conception historique sépare en deux états historiquement distincts, c'est, au point de vue de l'idée, le contraste du général et du particulier, de l'idée et de la réalité. L'homme en général (*der allgemeine Mensch*), l'homme d'après la véritable idée de son être, est l'homme primitif créé par Dieu dans la sainteté et la justice primitives, et l'homme dans la réalité, comme homme individuel apparu dans la particularité de son existence, est l'homme affligé du péché et ayant besoin d'une délivrance, dont la réalité lui est garantie par ce fait, que lui aussi, comme individu, il est dans sa conscience (*in seinem Fürsichsein*), en soi, un avec l'humanité en général; et dans cette identité, la contradiction de la réalité, son être naturel, avec l'idée, est à son tour supprimée (*aufgehoben*).» A la base du tout est placée la conception générale de l'hégélia-

nisme : « Le protestantisme ne peut regarder la nature de l'homme que comme une phase du procès que l'esprit a à parcourir, pour se rapprocher de lui-même (*sich mit sich selbst zu vermitteln*), et par ce moyen (*Vermittlung*) arriver à soi-même. Ce qui est pour le catholicisme l'immédiateté d'un état donné, dans lequel l'esprit ne se montre que passif, c'est dans le protestantisme un acte exigé (*gesetzt*) par l'*être pour soi* de l'esprit ; l'esprit sort de soi, se nie comme esprit pour devenir naturel, mais dans cet état de nature, auquel il réduit son être et sa volonté, il est naturellement mauvais, parce qu'il n'est pas tel qu'il doit être *en soi* comme esprit, et qu'il est autre en réalité que dans l'idée de son être. En ceci repose l'exigence absolue de ne pas persévérer dans cette immédiateté naturelle, dans laquelle l'homme n'est que l'homme naturel, mais de la supprimer, et de rentrer dans ce qui est en lui l'affirmation, ou le spirituel et le raisonnable, dans l'unité de la subjectivité avec l'idée. » Tout ceci est-il autre chose qu'un effort pénible pour appliquer les formules toutes faites de l'hégélianisme à une doctrine si bien donnée d'avance qu'elle est là tout écrite sous les yeux de l'auteur ? Baur a cru passer, par une déduction toute naturelle, du sentiment de dépendance, qu'il ne pouvait comprendre que métaphysiquement, à l'immanence de l'esprit infini dans l'esprit fini ; il ne pense pas avoir rien changé à ses principes, il croit seulement leur avoir donné une base philosophique plus satisfaisante ; il défend, lui aussi, l'orthodoxie par la dialectique de Hegel, il fait l'œuvre de la droite hégélienne. Mais quand, en 1847, au nom de la liberté, il jettera la pierre au calvinisme qu'il défend aujourd'hui, et quand, en 1855, il ira jusqu'à faire l'apologie « de la conception morale du monde, conséquence naturelle de la liberté, bien que les théologiens se plaisent à la désigner sous le nom équivoque de pélagianisme », il n'aura fait que

tirer la conséquence de ses principes hégéliens et passer, tout naturellement, de la droite à la gauche.

Que s'était-il donc passé entre 1833 et 1836? comment Baur avait-il été gagné définitivement à la spéculation nouvelle? D'une part, l'histoire de l'Église, envisagée à ce point de vue, lui avait montré dans tous les siècles l'esprit humain travaillant au problème que Hegel avait résolu (*Gnosis*, 1835), et l'œuvre de Hegel lui était apparue comme le dernier mot de la philosophie de la religion; d'autre part, la *Vie de Jésus*, née sous ses yeux, lui avait ouvert sur la critique des horizons nouveaux — et la philosophie hégélienne était le levier de cette critique et en donnait la conclusion.

C'est comme répétiteur au séminaire, aux côtés de Baur, que Strauss avait travaillé à la *Vie de Jésus :* « J'en ai vu naître, dit ce dernier, toutes les pages. » Le livre parut, on sait tous les orages, la destitution et le déluge de réfutations qu'il attira à son auteur. Baur disait plus tard de Strauss : « Son siècle l'a rejeté, parce qu'il n'avait pas le courage de reconnaître en lui sa vivante image. » La *Vie de Jésus* n'apportait pas l'hégélianisme à Baur, qui déjà en avait adopté les formules; mais ce qu'elle lui avait révélé de nouveau, c'était son application à l'histoire évangélique. Il avait accepté de Kant (aussi de Schleiermacher?) et de Hegel le *Christ idéal*, c'est-à-dire la tendance à se passer du Christ historique et à le rejeter au delà des bornes de la recherche historique; Strauss lui apprit à le mettre hors de l'histoire, par le mythe qui rend celle-ci impossible : il n'est pas seulement inutile, mais impossible de s'approcher du Christ réel, il n'y a pas d'histoire de Jésus-Christ. Renonçant à peser la crédibilité relative des évangiles, il les jette tous par-dessus bord, en même temps que sa critique des faits prépare le terrain à l'examen des sources. « Maintenant que Strauss avait soufflé les lumières, dit Baur, il fallait appren-

dre à lire dans la nuit », et Baur pouvait, depuis que l'histoire évangélique et que l'histoire du christianisme n'avait plus son centre et son nerf en Jésus-Christ, s'il fallait la reconstruire librement, partir des évangiles pour revenir aux faits. La *conception historique* est essentiellement régressive. Et de quelle étrange importance ne lui fut pas ici, au moment où il se pénétrait l'esprit de ce système qui, d'étage en étage, construit l'histoire par les médiations successives des contrastes, de recevoir des mains de son élève la médiation souveraine, l'évangile de Jean inauthentique. Jean, rejeté par Strauss le plus loin des faits, pouvait désormais être pris pour type d'un auteur élevé au-dessus de l'histoire ; plaçant son évangile au moment où apparaît dans l'histoire l'Église catholique, cette dernière médiation des partis, Baur pouvait de ce point remonter de médiation en médiation, jusqu'au christianisme primitif, et d'évangile en évangile, jusqu'à l'opinion des premiers disciples sur Jésus-Christ; quant à Jésus lui-même — voilà en quoi Strauss fut le maître de Baur —, il échappe à l'histoire. Partir du deuxième siècle pour remonter au premier, procéder du connu à l'inconnu, voilà la méthode de Baur.

Nous avons vu Baur, avant d'être hégélien, arriver, par une étude exclusive des homélies dites de Clément, à l'idée du dualisme des partis dans l'Église primitive. Ce n'est pas là un système, ce n'en est que la base. Le faîte et le couronnement, qui rend seul possible l'intelligence de tout l'espace intermédiaire, lui est fourni par la philosophie, c'est saint Jean, *l'évangile idéal*. Pendant cette période d'improductivité apparente (1836-1844), où Baur recueille ses idées et revoit l'histoire à la lumière de la spéculation, le quatrième évangile s'est placé au centre de son système. Comment cela s'est-il fait ?

A peine la *Vie de Jésus* est-elle parue, que déjà Hengsten-

berg, avec son coup d'œil sagace et inquisiteur, dénonçait Baur comme responsable d'une telle œuvre, et, dépassant les résultats avoués de sa critique, affirmait qu'un tel homme ne devait plus croire au quatrième évangile. Baur se soulève contre de telles conséquences; il ne nie pas formellement ces doutes, mais, dit-il, « ce n'est pas mon affaire de produire à la lumière des doutes et des critiques; je ne les fais valoir qu'autant qu'ils s'imposent à moi comme une donnée objective (*als etwas objectiv gegebenes*) ». Cela est clair : le doute est conçu, mais il n'a pas pris encore la forme d'une certitude philosophique, saint Jean n'est pas encore l'évangile de l'esprit, qu'importe qu'il soit apocryphe ou supposé. Ce n'est que lorsque son caractère *idéal* et *tendencieux* sera reconnu, qu'il pourra prendre place au faîte du système. Pendant ce temps, Baur cherche et travaille.

Steudel meurt en 1837, ses collègues se partagent sa tâche; Baur prend le cours sur le quatrième évangile. S'il le choisit, c'est qu'apparemment il se sentait attiré de ce côté tout nouveau pour lui, il pressentait en cet évangile le nœud de sa critique. En effet, « ce n'est, nous dit-il [1], que lorsque j'eus fait de l'évangile de Jean l'objet de mes cours, que je me trouvai en mesure de prendre une position nouvelle vis-à-vis de l'histoire évangélique. La profonde différence de cet évangile et des synoptiques s'imposa à moi avec tant de puissance, que je sentis se former immédiatement en moi l'idée du caractère et de l'origine de cet évangile, que j'ai développée plus tard ». C'est en 1838 que Baur professa son premier cours sur l'évangile de saint Jean, et dès lors, il laisse de côté l'examen de l'authenticité, qui souvent fait toute la critique, pour la faire résulter naturellement de son étude; il fait ressortir l'intérêt qu'a l'auteur à

1. *Dix-neuvième siècle*, p. 397.

dire ce qu'il dit, la non-historicité des discours et des faits, le caractère idéal et la tendance de l'ouvrage. Le résultat n'est pas indiqué encore, chacun pouvait le tirer de ces bases. Ce cours fut pour la jeunesse une révélation. C'était l'époque où se formait cette autre génération illustre, célèbre par ses travaux et son indépendance; Zeller ouvrait son enseignement, Schwegler, Kœstlin et tant d'autres quittaient l'université chargés de couronnes et se rangeaient autour du maître; celui-ci gardait le silence et laissait les jeunes gens produire dans le public les idées qu'il concevait. Baur avait une école, il l'a eue du jour où il eut un système, et celui-ci il n'a pu le former que par la philosophie.

Maintenant, chaque élève, interprète des idées du maître, apporte sa contribution à la question. C'est une émulation féconde, un enthousiasme exubérant et juvénile. Ici, c'est le fougueux Schwegler qui, dans un programme couronné en 1839 et publié deux ans après sur le montanisme, trouvant dans cette secte la première séparation du λόγος et du πνεῦμα, se demande comment il se fait que la Trinité de Jean soit si supérieure à celle des contemporains du montanisme; et de là, il conclut qu'il ne les a pas précédés, mais suivis. Le premier, il montre le quatrième évangile retravaillant la tradition synoptique avec le but pratique de compenser les deux tendances extrêmes l'une par l'autre; et, réunissant les diverses objections hasardées avant lui, il réclame une étude vraiment *historique* de l'évangile. En 1841, c'est Rh. Kœstlin, autre lauréat, qui, en étudiant la *doctrine* du quatrième évangile, y montre l'histoire spiritualisée au profit de la thèse suivante : Le christianisme est la religion absolue; et comparant le *Lehrbegriff* de Jean avec celui des autres écrits du Nouveau Testament, il place cet évangile, la *médiation* de toutes les antithèses, au faîte

du développement du dogme. La respectable *Revue* de Steudel s'en allait mourir, un travail du diacre Fischer sur les Ἰουδαῖοι du quatrième évangile (1840) la met au tombeau; l'auteur retrouve dans la notion vague que l'évangéliste a des Juifs les traces d'un point de vue ethnico-chrétien bien postérieur, et un *moment* de la tendance idéale et peu historique de l'évangile. A la *Revue* succèdent les *Annales de Tubingue*, cet organe de tant de science et de tant de parti pris. Schwegler l'inaugure en critiquant de fort haut les ouvrages publiés jusque-là sur la question joannique; Schnitzer, un philologue, et Zeller, le sobre et pénétrant Zeller, reprenant le *dilemme* traditionnel entre l'évangile et l'Apocalypse, le retournent triomphalement contre le premier; et déjà Zeller s'écrie d'un air prophétique : « Si j'ai raison, la critique du canon finira par la reconnaissance du livre par le rejet duquel elle a commencé. Que de fois les premiers sont devenus les derniers, et les derniers les premiers! » L'an d'après, pendant que Zeller commence ces savants travaux de philologie comparée du Nouveau Testament, base de la grande critique de ses amis, Schwegler proclame le *Marcus epitomator*, et hasarde de placer Marcion avant saint Luc; et, jetant un regard dédaigneux sur le passé, l'impétueux jeune homme déclare « qu'il s'agit de savoir si la science de l'*Introduction* peut continuer encore dans la voie qu'elle a suivie jusque-là, si elle ne se transformera pas, puisqu'il faudra bien comprendre les écrits du Nouveau Testament comme les phases d'un développement, en une histoire du développement de l'âge apostolique et du siècle suivant; car il faudra bien fournir la base de tous ces changements ». La modeste publicité des *Jahrbücher* ne suffit déjà plus à Zeller, il fonde, à son tour (1843), une grande revue littéraire, les *Annales du présent*, destinée au grand public, où Zeller, le premier (1844), essaye de re-

construire l'histoire de l'Église catholique, en en faisant la résultante d'une série d'effets de conciliation successifs.

Mais le maître rompt un long silence, et donne enfin au public sa grande *Étude sur la composition et le caractère de l'évangile joannique* (*Jahrbücher*, 1844). Désormais l'école de Tubingue est formée. Baur a clos son système, son développement est achevé, il ne lui reste plus qu'à tirer les conséquences des principes qu'il a acquis dans cette longue élaboration. C'est à l'étude des bases mêmes de son système que nous allons passer.

CHAPITRE III.

Les principes de Baur.

1) *L'hégélianisme de Baur.*

C'est en 1835 que Baur s'exprima pour la première fois sur Hegel, et il le fait d'une manière tout à fait caractéristique pour son propre point de vue, et qui marque, on ne peut mieux, d'où Baur partait et où il devait arriver.

Baur analyse la doctrine de Hegel et en aperçoit d'un œil pénétrant la tendance ; dès l'abord il met le doigt sur le point saillant de cette philosophie religieuse, c'est la séparation du Christ historique et du Christ idéal, conséquence nécessaire de la conception spéculative du christianisme : Christ n'est, pour Hegel, Dieu-homme que par l'intermédiaire de la foi, quant à ce qui est derrière la foi, cela demeure enveloppé d'un mystère où nous ne devons pas pénétrer. Car la question n'est pas de savoir si Christ a été de fait l'homme-Dieu, mais de savoir qu'il est devenu par la foi l'homme-Dieu. La foi, pour Hegel, fait l'œuvre de l'*éon* Christ s'abaissant sur l'homme Jésus. « *Ce que l'esprit est et ce qu'il fait, ce n'est pas de l'histoire.* » On a discuté

beaucoup pour savoir si Baur s'approprie ces mots dangereux; sans doute, il paraît réprouver l'excès de hardiesses semblables; mais quand nous le voyons ensuite, dans son exposé critique, approuver toujours cette tendance, nous devons en conclure que, sans suivre Hegel dans son docétisme extrême, il s'est approprié l'*idéalisation* de l'apparition de Jésus. Au reste, cette proposition ne fait qu'énoncer les principes de l'*Histoire des trois premiers siècles*. Baur rejette le gnosticisme de Hegel, il en accepte les bases néanmoins. Et voici comment Baur corrige Hegel : « Comment, dit-il, la foi en Christ, comme en l'homme-Dieu, aurait-elle pu prendre naissance sans qu'il fût lui-même, *en quelque chose*, ce que la foi a fait de lui? La foi en Jésus, l'homme-Dieu, présuppose le fait que cette unité a été, pour lui le premier, vérité concrète, qu'elle a été conscience (*savoir conscient* — voilà la christologie de Baur), et a été prêchée et annoncée par lui. » Et passant à l'apologie d'une telle méthode, le critique revendique hautement pour le philosophe le droit de construire, sans choquer la religion, un Christ idéal, purement idéal, pour la science. (Nous reverrons ce que Baur entend par le Christ idéal et le Christ historique.)

En effet, Baur était hégélien et panthéiste, et, dès l'abord, il acceptait ce reproche. C'est lorsqu'il examine le droit où l'on est de dire Hegel panthéiste : « Il ne s'agit pas ici, dit-il, de lâcher un gros mot, il faudrait plutôt montrer qu'il y a une solution plus satisfaisante des deux intérêts également justifiés et légitimes, l'intérêt de la spéculation, et l'intérêt de la religion et du christianisme. » L'accord de la spéculation avec le christianisme, donné comme fait historique, l'a gagné à la philosophie de la nécessité; on reprochait à tel de ses arguments de n'être qu'une catégorie abstraite : « J'ai besoin, alléguait Baur, de catégories et

de spéculation. » Le christianisme est pour lui, comme dogmatique, un phénomène philosophique, et comme histoire, encore un objet de la spéculation; d'une part, c'est « l'unité de la subjectivité avec la notion »[1], de l'autre, c'est « la série des efforts faits, dès l'origine, pour introduire (*vermitteln*) dans la conscience cette vérité objective du christianisme », c'est-à-dire pour unir le sujet et l'objet[2]. Il faut au christianisme une philosophie de la religion, et c'est en cela que Hegel a mené la religion à bon port, et une semblable philosophie, c'est-à-dire le panthéisme spéculatif, est la seule possible. « Ou bien il n'y a rien absolument qui mérite le nom d'une philosophie chrétienne de la religion, ou bien une telle philosophie *ne peut*, à moins d'abdiquer entièrement son caractère, poursuivre son but autrement que dans la voie où elle est une fois entrée », c'est-à-dire par la gnose des gnostiques et de Hegel[3]. Et si Baur est conservateur et défend l'orthodoxie par la spéculation, c'est qu'il trouve le déterminisme philosophique et le supralapsarisme conséquent. Qui ne sait que l'hégélianisme a une formule pour tout, et que, vis-à-vis de tout ce qui peut se mettre en formule et qui, par suite, est raisonnable à sa manière, il est optimiste et conservateur?

2) *L'histoire évolution.*

L'histoire, domaine de la libre recherche, sera-t-elle soustraite à ce procès philosophique? nous l'apprendrons de la définition qu'il en donne : « L'histoire de l'Église chrétienne *n'est autre chose que l'évolution de l'idée de l'Église.* Si l'on parle, avec raison, d'une idée de l'Église, cette idée

1. *Gegensatz*, IIe éd., p. 213.
2. *Loc. cit.*, p. 548.
3. *Gnosis*, p. 735.

doit, comme toute autre, avoir en elle *une impulsion vivante* à sortir d'elle-même, et à se réaliser dans une série d'apparitions, qui ne peuvent être considérées que comme *les divers côtés du rapport qui existe universellement entre l'idée et son apparition*[1]. Si le protestant voit dans l'apparition de la réforme une transition si frappante, et qui fait époque, d'une forme vieillie de la conscience de l'Église à une forme nouvelle, la destinée tout entière de l'Église lui paraît une énigme inexpliquée, s'il ne peut la considérer comme un développement constant, marchant de phase en phase, et la réformation elle-même comme rien autre chose qu'une des phases dans lesquelles réside le procès du développement de l'Église. Quelle est donc la substance que l'idée de l'Église veut tirer d'elle-même et réaliser dans l'Église visible? Ou mieux, puisqu'elle ne peut pas réaliser autre chose qu'elle-même, qu'est-elle donc dans son essence? l'Église est la forme réalisée dans laquelle le christianisme parvient à son apparition. Demander ce que c'est que l'idée de l'Église, c'est donc demander ce qu'est le christianisme en lui-même. Et ce christianisme ne peut être dans son essence autre chose que ce que la conscience chrétienne, dans tous les temps, sous toutes ses formes, a considéré dans la personne de Jésus, l'unité de Dieu et de l'homme. Les deux formes dans lesquelles l'idée de l'Église se réalise, sont le dogme et la constitution. » — Et Baur montre dans le catholicisme la réalisation de cette idée, que « l'Église catholique est la représentation parfaitement adéquate de l'idée de l'Église, que Dieu et l'homme sont en elle, dans les deux formes principales dans lesquelles cette unité peut trouver son expression précise et concrète, devenus un ». (Voilà bien, je pense, cet optimisme hégélien pour qui tout

1. *Epochen*, p. 249 et suiv.

est bien, parce que toute chose a son idée, et que toute idée est raisonnable.) Mais ce n'est qu'après la réformation, lorsque cette conception est dépassée, qu'il est possible d'en juger avec connaissance : « Ce n'est que du haut de l'échelle que l'on peut apprécier les degrés inférieurs à leur juste valeur, parce que alors seulement ils apparaissent comme ce qu'ils sont, non comme la vérité pleine et entière, mais comme une phase de cette vérité, qu'*il faut* que l'idée traverse dans le procès de son développement, ils apparaissent comme une forme de la conscience, qui doit avoir fait son temps pour que l'on puisse s'en séparer avec la certitude que l'on est mûr pour un état supérieur. Ainsi Hegel : que cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant? il n'est pas ici, il est ressuscité [1].» Et l'histoire tout entière se trace d'après ces lois, car Baur demande « que, sous la forme de l'histoire, ce soit l'essence même de l'esprit, que ce soit son évolution naturelle et son développement intime, sa conscience de soi progressant de phase en phase, qui se présentent au regard [2] »; et, par suite, il veut « que toutes les transformations temporaires apparaissent comme les phases essentielles et nécessaires à travers lesquelles se meut l'idée, laquelle, niant de plus en plus tout ce qui est temps et apparence, tend à distinguer, par le jugement toujours plus rigoureux de la pensée pure, l'essentiel de ce qui ne l'est pas, pour, enfin, se saisir soi-même à travers toutes les phases successives dans son essence la plus intime [3] ». Mais ceci, pense Baur, n'est rendu possible que par la spéculation : « Où il y a liaison, il y a raison, et ce qui est par la raison, doit aussi être pour la

1. *Epochen, loc. cit.*
2. *Versöhnung*, p. VI.
3. *Loc. cit.*, p. VII.

raison, pour la contemplation pensante de l'esprit. Sans spéculation, la recherche historique ne fait qu'effleurer la surface et l'extérieur de la chose, et, plus vaste et plus important est l'objet qui l'occupe, plus il est du domaine de la pensée pure, plus il importe aussi de ne pas se borner à retrouver ce que tel ou tel a pu penser ou faire, mais de refléter en soi les pensées éternelles de l'esprit éternel, dont l'histoire est la propre œuvre[1].» On sait les résultats, dans l'école de Hegel, d'une telle conception spéculative de l'histoire : *nihil parit*, comme dit Bacon. Baur est bien au-dessus de ce reproche, mais lui a-t-il été possible, avec une telle méthode, d'éviter l'*à priori* dans l'histoire, d'être dans la recherche indépendant des résultats donnés d'avance de la spéculation? C'est une autre question. N'est-ce pas un principe gros de dangers que celui-ci : «Il n'y a que l'empirisme le plus brutal qui puisse croire que l'on peut s'abandonner sans réserve aux faits, prendre les objets de l'histoire tels qu'ils se présentent à nous[2]» ? Zeller lui-même, l'apologiste de cette méthode, ne cache pas ses craintes pour le sort du détail, perdu dans le grand tout, et pour la sûreté d'un tel procédé. C'est surtout dans ses travaux sur l'histoire des dogmes que Baur, faisant l'histoire de l'esprit, comme il dit, « se mettant à portée de lui-même et s'élevant à la conscience de lui-même[3]», se livre à sa spéculation : c'est l'esprit « obéissant à l'impulsion interne de devenir de plus en plus son objet (*gegenständlich*) à soi-même dans une série de déterminations de la foi», c'est « l'universel indéterminé acquérant sa forme concrète dans le travail de l'esprit ; celui-ci, pénétré de l'idée absolue, éprouve le be-

1. *Versöhnung*, p. VII.
2. *Dogmengesch.*, I A., préf.
3. *Trinität*, I, p. L.

soin de sortir hors de soi, de s'*objectiver* dans cette idée pour s'*apporter soi-même* à la conscience, à lui-même» (période du dogme objectif, de la conscience ignorant ce que c'est que la subjectivité de la conscience représentative, et qui se peint dans le dogme); et ici «les mêmes phases qui partout et toujours déterminent l'évolution de l'esprit», nous sont données comme les périodes constantes de tout développement historique: «c'est l'esprit penchant tour à tour, dans son progrès successif, d'un côté, puis de l'autre, vers l'objectif d'abord, puis vers le subjectif, et péchant toujours par des *vues restreintes* (*Einseitigkeit*), jusqu'à ce que, ayant conscience de l'insuffisance et de la négativité de l'une et l'autre tendance, il rentre dans son véritable soi et s'unisse à lui-même dans l'objectivité de l'idée absolue». Et voilà les périodes de l'histoire, la *période de l'identité* et la *période de la dissonance;* voilà comment se divise l'histoire de l'Église, c'est l'idée s'identifiant avec le fait, l'Église se donnant comme manifestation adéquate de son idée (avant la réformation), et l'idée se séparant de plus en plus de son apparition (la réformation).

3) *La personnalité dans l'histoire.*

Que devient, dans une telle conception de l'histoire, où la formation du dogme paraît être un procès accompli une fois comme l'autre, dialectique et toujours le même, que devient la personnalité, ce nerf de l'histoire? Dans une telle conception, on voit toujours, derrière le tableau, l'ombre de ce mot redoutable de Hegel : Ce que fait l'esprit n'est pas de l'histoire. L'idée, dans son développement nécessaire, se passe de l'action libre de l'homme; il faut des individus pour réaliser l'idée; mais ces individus ne peuvent être qu'instruments et *porteurs* de l'idée. «Il nous est parfaitement indifférent qu'un individu s'appelle Atha-

nase, un autre Arius, un troisième Nestorius, un quatrième Cyrille. *Tous les personnages historiques ne sont pour nous que des noms.* La pensée et les actes de chacun, ayant leur fondement et leur raison d'être dans l'essence même de l'esprit, ne sont qu'un *moment* de ce procès incessant dans lequel l'esprit lutte avec lui-même pour triompher de tous les obstacles et pour arriver, à l'aide même de ces contradictions vaincues, à se mieux connaître et à se mieux posséder[1].» Voilà où mène l'idéalisme : au mépris du fait et de l'individu.

4) *Le Christ historique.*

Que dirons-nous donc, d'après ces prémisses, de l'individu par excellence dans l'histoire de l'Église, de Jésus-Christ? Quelle est la valeur historique de sa personne? Baur évita longtemps de se prononcer sur ce point. Schwegler, le premier qui ait eu à retracer l'origine du christianisme, *ignore* Jésus : «J'ai fait exprès, dit-il en note et en passant[2], d'éviter la question de Jésus, parce qu'on n'en sait rien. Tout ce qu'on en peut dire, c'est que la spiritualisation et la transfiguration du judaïsme, et spécialement la notion messianique, doit être de son fait.» Jésus est une sorte de grand inconnu, source obscure et vague des idées qui remplissent son siècle après lui, idées qui remplissaient la conscience intime de Jésus, mais jamais comprises par ses disciples. Voilà tout ce que Schwegler nous apprend sur Jésus, et il construit l'origine et le développement du christianisme sans s'occuper de lui. Quant à Baur lui-même, il semble, dès l'abord, que l'attention qu'il consacre à Paul, au développement du christianisme sous sa main, trahit une certaine répugnance à en ramener l'établissement à Jésus-

1. *Trinität*, I, p. xx.

2. *Nachapostolisches Zeitalter*, I, p. 148.

Christ. En tous cas, nous apprenons de lui que « le christianisme n'est devenu ce qu'il est dans sa signification universelle et historique que par l'apôtre Paul; c'est un fait historique élevé au-dessus du doute. » Quant à Jésus lui-même, il faudrait, pour que nous en comprissions l'importance, que l'auteur nous montrât d'où Paul tirait ces principes nouveaux; s'il était en quelque rapport avec Jésus; si ces judaïsants, qui ont été ses disciples, ont été réellement infidèles à sa doctrine; a-t-il enseigné quelque chose de nouveau? Baur nous répond[1] : « Qu'apporte le christianisme de neuf? *rien.* » Quelle est, se demande-t-il, la base réelle de sa signification dans l'histoire du monde? et au lieu de répondre clairement, il se borne à émettre cette vérité fort vulgaire que « si l'idée la plus nationale du judaïsme, l'idée messianique, n'avait été tellement identifiée avec la personne de Jésus, que l'on voyait en lui le Messie apparu, la foi en lui n'aurait jamais pu devenir dans l'histoire du monde un levier si puissant »[2]. Et c'est là tout sur ce que Jésus a apporté et sur ce qu'il a été, et cela dans une histoire des origines du christianisme! Strauss est un critique : il ne fait que détruire; mais Baur veut être positif, historien, *conservateur*. Or, je lui demande ce qu'est Jésus-Christ dans l'histoire; en quoi, s'il est fondateur du christianisme, il mérite ce titre; ce qu'il apporte de neuf; ce que ses successeurs ont reçu de lui, — et je ne reçois pas de réponse.

Mais plus tard, dans un ouvrage posthume[3], Baur vient nous dire que la doctrine de Jésus est nouvelle (et, en effet, plus Baur se détachait de la terminologie hégélienne, plus

1. *Trois premiers siècles*, p. 21.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. *Neutestamentliche Theologie*, p. 45 et suiv.

il se rapprochait de la personne de Christ). « Elle se distingue en principe de ce qui la précède. » Mais en quoi s'en distingue-t-elle ? par l'antithèse entre la moralité de l'intention et le mosaïsme. La pureté de l'intention est la mesure de l'action ; et, sous ce rapport, la doctrine de Jésus est moins religion que morale, l'élément religieux en est la δικαιοσύνη, et à cette doctrine se rattache celle du royaume de Dieu », toujours représenté comme une communauté éthique et religieuse. « Jésus se dit Messie dans un sens moral, et fils de l'homme comme homme et rien qu'homme — *cui nihil humani alienum* — fils de Dieu, car l'idée de Dieu comme père est le centre de sa doctrine, comme expression de la moralité. Eh bien, je le demande, est-ce là le Christ historique ? La moralité de l'intention, la justice, en un mot, une morale : voilà la religion de Jésus-Christ. Naturellement, pour Baur, Jésus, dans sa doctrine sur sa personne, ne se considère que comme prédicateur et porteur de cette doctrine. Planck le dit très-clairement[1] : Ce qui fait l'importance de Jésus dans les synoptiques, c'est la δικαιοσύνη qu'il annonce et dans laquelle il apporte la réconciliation, mais en plaçant cette réconciliation dans son annonce même et non dans sa propre personne. » Baur dit-il autre chose quand il loue[2] l'évangile de Matthieu de montrer « la personne de Jésus s'effaçant devant le caractère universel qu'il représente (*gegen das Allgemeine der Sache*), devant le principe exprimé dans l'accomplissement de la loi en lui », en quoi il se trouve avec le quatrième évangile dans le contraste le plus absolu. L'accomplissement de la loi, c'est la δικαιοσύνη qui supprime la loi et la maintient, « qui embrasse à la fois l'objectivité de l'accomplissement parfait (*vollendet*)

1. *Jahrb.*, 1851, I.
2. *Kan. Evv.*, p. 614.

de la loi et la possibilité subjective de l'accomplir par le pur abandon de l'homme à Dieu comme à son père; et cette paternité de Dieu, c'est le contenu essentiel de la conscience de Jésus.» Ces mots que nous venons de transcrire, c'est tout ce que nous trouvons dans un ouvrage capital sur les évangiles qui, partant de ce que Jésus n'a pas été, c'est-à-dire du Jésus de saint Jean, remonte d'évangile en évangile, de la fable à la vérité; et le lecteur arrive au bout du livre sans en avoir appris davantage sur le véritable Jésus.

5) *Le Christ idéal.*

Nous en savons assez maintenant pour bien penser que ce n'est pas dans la vie et la mort de Jésus, dans sa résurrection en elles-mêmes, objectivement, qu'il faut trouver l'importance de la personne de Jésus; mais Baur va nous dire[1] comment il considère ces événements : « Toute leur valeur repose dans l'effet produit, dans la foi qu'ils engendrent. » La mort de Jésus est la crise de la foi encore matérielle : ou bien elle échouera devant cette mort, ou bien cette foi sera assez forte *pour briser les entraves de la mort et pénétrer de la mort à la vie.* Les disciples ont cru à la résurrection, cela nous suffit. Ce qu'est la résurrection en elle-même, est en dehors du domaine de l'histoire. Ce qui est pour l'histoire la prémisse nécessaire de tout ce qui suit, ce n'est pas tant le fait de la résurrection de Jésus que la foi en cette résurrection. Hegel parlait de même : la question n'est pas de savoir si le Christ a été en soi l'homme-Dieu, mais qu'il l'est devenu par la foi. Et Baur, au commencement de sa carrière, ne pouvait mieux caractériser les résultats postérieurs de sa critique et les conséquences de sa philosophie, qu'en résumant ainsi la pensée du philo-

1. *Trois premiers siècles*, p. 39.

sophe. « Nous ne pouvons, avait dit Hegel, pénétrer derrière la foi » ; l'homme-Dieu est l'objet de la foi, il n'en est pas la condition. Ne semble-t-il pas que Baur ait pris ces mots pour devise et fil conducteur dans ses recherches ? A la base de Strauss et de Baur, nous trouvons l'axiome : Le Christ réel n'est pas le Christ de la foi, *le Christ idéal* est autre que le Christ historique. Strauss a dit : « Le Christ de l'histoire est fort peu de chose. » Baur, sondant la genèse du Christ idéal, en a recherché et admiré la formation. Aussi Strauss est l'historien critique de Jésus, Baur l'historien critique du christianisme primitif. Qu'a été Jésus, pour Baur, en réalité ? il a été *conscience* de l'unité de Dieu et de l'homme, il l'a été, mais comme on pouvait l'être de son temps, il a *cru* l'être ; nous, nous le *savons*. Et Baur réclame, pour le philosophe, le droit d'être, pour la forme du moins, *au-dessus* de Christ. « Tandis que la personne de l'homme-Dieu, que la foi considère comme la vérité historique, se sépare pour nous *en deux extrêmes absolument opposés:* d'une part l'individu (historique) isolé, dont les rapports avec l'humanité disparaissent, de l'autre la pure idéalité de la vérité, pour cela même dans ce vaste milieu (entre l'histoire et l'idée) le plus vaste espace est gagné pour le Christ vraiment historique. Si l'homme-Dieu est *en soi* l'unité du divin et de l'humain, l'humanité une avec Dieu, *le vrai Christ historique est l'humanité*, réalisant dans tous ses membres, qui sont ensemble le corps vivant de Jésus-Christ, la notion de la religion, s'élevant de la terre au ciel, s'unissant avec Dieu dans cette notion ; c'est la communauté toujours croissant et s'imprégnant de la plénitude de l'esprit ; et l'homme-Dieu Christ, toujours présent dans la vérité et la réalité constante de l'histoire, célèbre la victoire éternelle de la vie sur la mort, la fête éternelle de sa résurrection et de son ascension. Il ne manque donc pas, achève

Baur, à une telle philosophie de la religion une notion très-concrète du Christ historique[1].» Voilà le mot de la question, voilà ce qu'écrivait Baur en 1835, pendant que Strauss écrivait : « C'est dans l'humanité que s'accomplit le procès de l'incarnation, c'est elle qui est cet homme qui meurt, ressuscite et monte aux cieux. » Ritschl le dit avec raison : « Là où Strauss, en face de cette exclusion réciproque du Christ de l'histoire et du Christ de l'idée, ne voit que l'abîme (sa *Dogmatique* en fait foi), Baur s'attache à combler l'intervalle : Baur croit que cette contradiction n'est que relative et non absolue, et c'est pour cela qu'après son maître Hegel, il croit à une philosophie de la religion, qu'il reste philosophe religieux. Mais, hégélien comme il est, il accorde néanmoins et de beaucoup au Christ idéal l'avantage sur le Christ historique ; le Christ de la foi, et non le Christ de la réalité, l'attache et l'entraîne, et c'est pour cela qu'il a toujours évité d'aborder l'histoire de Jésus-Christ, que le Christ historique n'a jamais été admis dans le cercle de ses études sur l'histoire. »

6) *Continuité du christianisme avec les religions antérieures.*

Évitant le centre de l'histoire de la religion, la critique de Baur a dû nécessairement attacher d'autant plus d'importance à l'histoire de la religion avant Jésus ; le paganisme grec a toujours eu sa prédilection. En effet, si Jésus n'a fait qu'exprimer pour la conscience ce qui était avant lui, le christianisme est la synthèse des éléments antérieurement déjà préparés, quoique isolément, par le développement de l'humanité, et élaborés soit par le judaïsme,

1. *Gnosis*, p. 721.

soit par la religion grecque, soit encore simplement par le progrès des temps.

Qu'est-ce que le christianisme a de commun avec la situation du monde à l'époque de la naissance de Jésus? C'est l'universalisme. Le particularisme était tombé sous l'immense et universel développement de l'empire romain, le peuple hébreu lui-même n'avait pu échapper à ce mouvement. Or, qu'est-ce qui fait l'absolutité du christianisme ? C'est justement la négation de l'étroitesse et du particularisme juif, c'est son universalité.

Comment le christianisme arriva-t-il juste à l'instant où les autres religions tombaient en ruines?

La décadence du passé était dès longtemps préparée : « Toutes les fois que quelque chose d'ancien tombe en ruines et s'en va, il faut qu'il y ait quelque chose de nouveau prêt à prendre sa place et qui l'ait miné de longue date... » Et Baur poursuit dans la philosophie grecque la négation du paganisme, et les premiers éléments épars du christianisme, l'idée du sujet, la conscience morale reconnue par tous, dans les sectes juives l'épuration du judaïsme, car le christianisme « ne veut être que le judaïsme spiritualisé »; il nous montre la religion nouvelle naissant, se formant de ces éléments divers et recevant de toutes mains : « Le christianisme, mis à sa place dans l'histoire du monde, apparaît comme *l'unité naturelle de tous ces éléments*, qui, avec toute leur diversité et leur variété, appartiennent pourtant à un seul et même développement; avançant de plus en plus dans sa marche progressive et excluant toujours plus sévèrement tout ce qui porte encore la marque du particulier et de l'individuel, un tel développement ne peut trouver enfin son centre que là où réside l'origine du christianisme (on le voit, l'histoire de l'Église et du monde pourrait être, d'après cela, appelée, pour Baur, l'évolution

de l'idée de l'universel). Comment donc le christianisme devrait-il être considéré comme une apparition purement surnaturelle, comme un miracle absolu, qui, sans aucun intermédiaire naturel, a pénétré dans l'histoire du monde et ne peut pour cela même trouver sa place dans aucun ensemble historique? Car enfin, de quelque côté que nous nous tournions, nous ne rencontrons que points d'attache et points de contact, que les liens les plus intimes avec tout le développement de l'humanité; le christianisme *ne contient rien* qui n'ait été amené par toute une série antérieure de causes et d'effets, rien qui n'ait été préparé de longue date et par des voies diverses et peu à peu amené à ce degré de développement auquel tous ces éléments nous apparaissent dans le christianisme, rien qui ne se soit déjà auparavant fait jour sous une forme ou sous une autre, comme résultat de la raison pensante, comme besoin du cœur humain, ou comme postulat de la conscience morale. Comment donc peut-on s'étonner de voir ce qui depuis longtemps et par des voies si différentes était le but de toute tendance raisonnable et s'imposait à la conscience de l'humanité dans son développement toujours ascendant, trouver enfin dans la forme où il est apparu dans le christianisme son expression la plus simple, la plus pure et la plus naturelle[1]»? Résumons ceci: le développement de l'idée de l'universalité qui fait l'histoire de l'esprit humain, développement nécessaire et continu, n'admet pas que sa marche sûre soit interrompue par une apparition étrangère à ses lois; le surnaturel est la négation de l'histoire.

7) *Le miracle.*

Qu'est-ce, en effet, que le miracle pour l'historien? C'est son abdication, et rien d'autre, car lorsque chaque chose

1. *Trois premiers siècles*, p. 21 et suiv.

doit être le produit naturel de sa cause immédiate, un événement qui n'en a pas (c'est-à-dire qui affirme la liberté de Dieu vis-à-vis de la nécessité des causes secondes) anéantit cette loi de l'histoire. Ainsi surtout du plus grand des miracles : « trouver dans le miracle absolu l'origine du christianisme, c'est attribuer à tous les phénomènes du domaine du christianisme ce caractère de merveilleux et d'absolu qui caractérise son origine. Si le miracle est possible en ce point, il le sera aussi en tous les autres. L'historien *a donc tout intérêt* à attirer aussi ce miracle de l'origine absolue du christianisme dans le cadre de l'histoire, et, autant que possible, *à le résoudre dans ses éléments naturels*[1]. » Voilà donc la route de la critique tracée : résoudre le christianisme en ses éléments naturels. Et qui parlera après cela de la liberté d'esprit du critique élevé au-dessus des discussions dogmatiques par l'indépendance de sa méthode? Ce n'est pas, au reste, que Baur nie le miracle formellement : « Il n'est pas nécessaire, dit-il dans son *Paulus*[2], d'entrer dans la question de la possibilité du miracle, puisqu'il ne s'agit ici que de la possibilité de le reconnaître (*von seiner Erkennbarkeit*). » Mais ce fait demeure, que le miracle dérange l'histoire, et il suffit pour le faire mettre hors l'histoire. Au reste, quand on considère l'histoire comme le procès de l'absolu, sortant de lui, et dans cet acte se révélant en même temps qu'il devient inégal à lui-même (en sorte que le mal est une partie du bien), puis, par la connaissance de cette négation même, la niant peu à peu et revenant à soi en se réalisant parfaitement et nécessairement (et il s'agit ici d'être hégélien ou de ne l'être pas), qu'a-t-on de commun avec une révélation sur-

1. *Trois premiers siècles*, § 1.
2. *Loc. cit.*, p. 95 et suiv.

naturelle *quelconque*, qu'a-t-on à faire des dogmes du christianisme, tous basés sur la libre action réciproque de Dieu et de l'homme et dont la personne du Christ-Sauveur est le centre? La révélation nécessaire et progressive exclut tout ce qui en dérange les lois absolues, le christianisme est parfaitement naturel, « et tout ce qui dépasse ce niveau *doit* tomber sous les coups d'une critique négative et spéculative » (Landerer). Baur a protesté contre le parti pris, il n'a voulu voir dans sa spéculation que le résultat même de la critique; ses adversaires ont vu dans la critique le fruit de la dialectique même, et de fait, soit que Baur soit arrivé à la spéculation absolue par la critique ou *bien plutôt* par un besoin de son intelligence, un fait positif, c'est que la dialectique a été appliquée sciemment et par principe à l'histoire, et voilà ce que nous tenions à constater.

8) *Nécessité des résultats.*

Une preuve en suffirait, c'est le parfait accord de l'histoire, ce domaine de la liberté, avec les données d'un certain système de philosophie. Vraiment, aussi peu un système peut prétendre (quoique la philosophie en question n'ait pas une moindre ambition) être la vérité absolue, aussi peu la coïncidence absolue de l'histoire avec l'*à priori* de la spéculation m'inspirera de confiance dans l'une et dans l'autre. A moins que Hegel n'ait la vérité parfaite et absolue, une histoire qui marche d'antithèse en médiation, et de médiation en antithèse, comme un raisonnement abstrait, me paraît, dès l'abord, suspecte, et peut-être mon regard critique me révélera-t-il qu'au lieu de s'astreindre, comme doit faire l'historien modeste et consciencieux, à tenir compte de tout et à tout peser, elle ne part que d'un point, et que sur cette donnée unique érigée en canon du

reste et extraite de son ensemble historique, elle bâtit le reste comme conséquence nécessaire et philosophique. Mais une telle méthode elle-même nous révélera sa faiblesse.

Il est un mot que nous retrouvons souvent sous la plume de Baur, et l'idée plus souvent encore, et il est caractéristique, c'est le mot *muss* (il faut). Pourquoi Baur s'attache-t-il, par exemple, avec tant de ténacité, envers et contre toute la science, à l'hypothèse de Griesbach, qui fait de Marc l'abréviateur des deux autres évangiles? parce que rien ne peut être plus dangereux à sa critique que d'admettre en si peu que ce soit l'originalité, reconnue de tous, de l'évangile le plus simple et le plus naturel, et qui présente si peu un caractère de tendance ou de parti. Non, mais Matthieu doit être le premier, Matthieu, à qui appartient le mot : Heureux *les pauvres*. Ébionisme! Au reste, « *il faut* que des écrits d'une origine aussi secondaire que l'évangile de Marc portent aussi les traces d'une date postérieure[1] », et ces caractères se trouveront en effet, s'il faut qu'ils se trouvent.

Ici Baur ne cédera à aucun prix; ailleurs, il sera plus traitable. L'évangile de Marcion est-il l'original de celui de Luc? Schwegler et Ritschl avaient convaincu, disait Baur, « l'hypothèse traditionnelle de manquer de toute espèce de principes de critique », et Baur s'était jeté sur leurs brisées, triomphant des préjugés dogmatiques d'un Tertullien et de l'ignorance de la vieille école, et tout son système est bâti là-dessus. Mais d'une main amie les coups sont moins sensibles. Ce furent Hilgenfeld et Volkmar qui détrompèrent le maître, et sans lui demander excuse. Baur dut s'entendre dire[2] les plus grandes duretés sur son arbitraire et sa légè-

1. *Kan. Evv.*, p. 561.
2. Volkmar, 1852.

reté. Ce passage *est* interpolé, disait-il, parce qu'il *paraît* l'être; cet autre, parce qu'il « n'est pas indispensable ». Les jeunes gens firent payer au vieux lion son assurance, et c'est encore Volkmar[1] qui « ne peut se soustraire à la pensée qu'il y a une certaine tendance, une contradiction cherchée, tout au moins un certain penchant « dans cette importance qu'on met dans l'école de M. Baur à faire venir tous les évangiles de sources hérétiques, et à faire bien ressortir ce résultat ». Baur se range, Baur obéit à l'évidence quand c'est un ami qui s'en fait l'organe; il ne dit plus rien de sa campagne malheureuse, et se console par quelques leçons qui seraient plus originales dans le texte hérétique.

A-t-on oublié comment Hilgenfeld, dans ses essais d'indépendance, accuse les recherches de Baur et son amour pour les tendances d'être « *une critique de tendance* »? et Hilgenfeld n'avait pas tort.

Que dire de Baur qui, après avoir trouvé dans le prologue de Jean toute la dialectique hégélienne, emporté par l'habitude de la médiation des contraires, ne peut croire que l'auteur n'ait pas éprouvé le besoin de concilier son antithèse : « *Ist der Gegensatz da, so muss er vermittelt werden* », et tout le quatrième évangile est déduit du besoin de concilier un dualisme!

Mais négligeons le détail; nous trouvons dans la critique et dans l'histoire un *à priori*, un *muss* beaucoup plus grave, car il domine toute l'histoire, c'est le suivant: il est un fait, réel ou exagéré, mais pleinement accepté par Baur, c'est le contraste radical entre le paulinisme et le judéo-christianisme, et quoi qu'il en soit, ce contraste a, en effet, de l'avis de tous, existé dans les partis extrêmes; les *Clémentines*

1. *Jahrb.* 1850, I. II.

en font foi, et les *Clémentines* sont la première lecture de Baur et celle qui domine toute sa conception; il y a donc là un contraste : « *il faut bien croire* (*man sollte glauben*), dit-il[1], qu'un tel contraste *aura dû* être ramené à l'unité (*hätte vermittelt und ausgeglichen werden müssen*), si l'on veut avoir un véritable développement historique. Le voilà, le πρῶτον ψεῦδος de l'école de Tubingue. Baur s'est nourri de la lecture des *Homélies;* il y a vu un antagonisme entre deux partis dans l'Église, la mémoire de Paul poursuivie, le magicien Simon son type, honni par des hommes qui se réclament des premiers apôtres; en même temps, éclairé par ce fait, il retrouve la descendance presque légitime de Paul dans les gnostiques du deuxième siècle, dans Marcion; là est son point de départ, au deuxième siècle; et partant de là, faisant cette remarque qu'il trouve fort simple qu'un conflit doit avoir une origine, il transporte tout d'une pièce l'état de choses du deuxième siècle, l'antagonisme des deux partis, dans l'âge apostolique. Maintenant il est maître de l'histoire, καὶ γὴν κινήσω, car du moment qu'il y a eu contraste, « il ne s'agit plus que de savoir *par quels moyens* il a pu être concilié[2], » car il a dû l'être[3], et dès lors il s'agit à tout prix de retrouver cette conciliation, ou mieux elle se retrouve d'elle-même; et égaré par son intellectualisme exclusif, rendu aveugle par cette donnée de l'état des partis au second siècle, pour tout ce qui ne concorde pas avec elle, Baur ne voit plus dans l'Église que ce combat du

---

1. *Tübinger Schule,* p. 65 et suiv.

2. *Ibid., loc. cit.*

3. Ritschl (dans son excellent article des *Deutsche Jahrbücher,* 1861), en citant ces mots, les applique fort heureusement au contraste du protestantisme et du catholicisme, et cette *reductio ad absurdum* suffit, en effet, pour faire voir toute l'inanité d'une pareille dialectique.

judaïsme considéré comme une thèse avec le paulinisme son antithèse, et leur synthèse dans l'Église catholique.

D'après de telles prémisses, l'histoire se construit avec rapidité et certitude. Nous partons du dualisme des partis au second siècle; qu'est-ce que l'histoire des trois premiers siècles? la lutte de deux tendances; et quel en est l'aboutissement? la médiation des tendances contraires. Le christianisme primitif est le produit, encore imparfait, de l'antithèse de l'universalisme romain et du sentiment de dépendance juif, fécondé par l'essénisme: «heureux les pauvres,» en voilà la vive expression, c'est dire que l'*évangile* de Jésus-Christ est plus ébionite que paulinien. L'universalisme, relevé exclusivement par Paul, sous la forme de l'antinomisme, et le judaïsme des douze *apôtres-colonnes*, voilà les deux facteurs de ce christianisme primitif devenus les drapeaux des deux partis extrêmes, et l'histoire des premiers siècles est l'histoire de la séparation toujours croissante de ces partis extrêmes, ou plutôt du rejet des partis extrêmes, héritiers plus ou moins légitimes du christianisme original, au rang d'hérésies, tandis que le corps même des partis se rapproche peu à peu. Marcion et les *Clémentines* sont le paulinisme et le judéo-christianisme laissés en arrière par le progrès des temps. La conciliation se fait pendant ce temps, et comment? L'Église catholique est-elle fille légitime du paulinisme? non, elle est sortie du judéo-christianisme transformé insensiblement sous son influence. Les écrits du Nouveau Testament sont les facteurs comme les monuments du rapprochement réciproque des partis[1]; au faîte et au

1. Leur inauthenticité n'empêche pourtant pas le critique de leur conserver, et de très-bonne foi, sa plus profonde admiration: «L'esprit souffle où il veut, nous entendons sa voix sans savoir d'où il vient; aussi puise-t-il dans sa liberté le libre pouvoir de susciter des témoins

point d'union des deux tendances se trouvent, pour la foi, le quatrième évangile ; pour la constitution, les épîtres d'Ignace, et avec elles l'Église catholique. Voilà comment, étant données une antithèse et sa conciliation nécessaire, on peut trouver cette conciliation.

CONCLUSION.

Faiblesse d'un tel système.

Voilà les principes, et en voilà l'application. Qu'on nous permette maintenant, pour nous résumer, d'emprunter quelques mots à un travail historique que nous achevions, le 31 décembre dernier, à Tubingue, sur l'authenticité du quatrième évangile, heureux et reconnaissant que notre étude nous eût montré combien, grâce à Dieu, la science est éloignée aujourd'hui des résultats et des principes d'une école de doute autrefois triomphante [1].

Nous croyons, disions-nous, avoir trouvé le secret de la chute de cette école dans le fait que sa critique est *un système*. La science, en tant qu'elle est au service d'un système, n'est pas libre de ses allures, elle est obligée de faire rentrer ses résultats dans un cadre, et ce cadre est fourni le plus souvent, ici plus que nulle part, par la philosophie. Quelle confiance une telle méthode doit-elle inspirer pour ses résultats ? Hégélien dans son principe, hégélien dans sa méthode, hégélien par ses résultats (c'est

---

à la vérité où il veut, ici et là. » Voyez les idylles de Kœstlin (*Jahrb.* 1851) sur le pauvre prêtre de campagne qui a abdiqué sa personnalité au profit de son évangile ! L'école de Tubingue ne nous dit pas si c'est là cet esprit *qui conduit en toute vérité?*

1. Ces pages, écrites au point de vue du quatrième évangile, pourront peut-être mieux qu'autre chose montrer ce que vaut la γνῶσις que nous avons exposée.

ce que nous croyons avoir démontré clair comme le jour), le système de critique de Baur ne devait pas survivre dans l'opinion de l'Europe savante et pensante à l'hégélianisme ; et s'il est vrai que l'hégélianisme (et qui pourrait en douter?) ne soit pas la vérité absolue, s'il est vrai, et le sentiment de la dignité humaine réclame impérieusement cette conclusion, qu'il soit foncièrement contraire et opposé à la liberté de l'homme, partant à toute conception sérieuse de l'esprit humain et de l'histoire, un système d'histoire, un système de théologie, un système de critique qui *se base* sur l'hégélianisme, puise en lui sa force et son unité, a reçu de lui la naissance, *ne peut pas* apporter une solution satisfaisante. Et nous croyons que cette dépendance dans laquelle la théologie se trouve vis-à-vis de la philosophie, et la critique vis-à-vis de toutes deux, est le résultat irréfutable qui ressort de toute notre étude. Nous avons donné des exemples de mémorables erreurs, erreurs que l'évidence a contraint le maître et ses élèves à confesser eux-mêmes, dans lesquelles la *nécessité* qui domine tout système hégélien a entraîné une critique inféodée à cette philosophie. Nous avons montré ces docteurs déclarant qu'un auteur n'a pas pu, pas *dû* connaître tel évangile — on leur apporte la citation qu'ils ont mis à défi de trouver — ils s'en consolent par un subterfuge. Ainsi dans trente cas. C'est pour cela que je dis qu'un tel système, basé sur la nécessité des résultats de la critique, *se réfute de lui-même*. Et il nous semble que s'il fallait une réfutation positive des hypothèses que ce système a enfantées, ce n'est pas sur le terrain de la critique de détail que nous le suivrions d'abord, nous irions le relancer jusque sur son terrain à lui, nous nous attaquerions à sa conception dualiste de l'histoire des origines du christianisme. Nous appuierions, avec toute la force dont nous sommes capable, sur ce fait capital, déjà

indiqué dans le cours de notre travail, que la personne de Jésus *a, ou n'a pas*, une valeur réelle. Si Jésus a agi sur la conscience du monde autrement qu'en l'amenant, par la méthode socratique de l'accouchement des esprits, à la conscience de ce qui était latent en lui, si Jésus a fondé le christianisme (et quelle obscurité là-dessus chez Baur et ses élèves! — ce qui a porté en terre l'école de Tubingue, n'est-ce pas justement le besoin d'en revenir au rôle même de Jésus?), la conception de la *médiation des contraires* n'a plus rien à faire ici, le christianisme n'est plus à créer par le développement spontané et naturel de deux siècles. Passant de là à l'étude *de ce prétendu contraste* lui-même, nous suivrions Baur sur le terrain qu'il affectionne, dans l'exégèse des épîtres de Paul, et nous montrerions l'énorme arbitraire qu'il y a *à mettre* dans les textes *ce qui n'y est pas*. Nous ferions voir comment ces quatre grandes épîtres incontestées nous révèlent un état de choses *tout différent* de celui qu'y trouve notre auteur, et que jamais il n'aurait trouvé dans les textes de Paul cet antagonisme radical, s'il n'avait été mené là par son idée préconçue sur l'Église primitive, qu'il doit à la lecture peut-être mal dirigée d'un livre hérétique, les Homélies de Clément. Puis nous attaquerions les prodiges de négation critique auxquels il est obligé de se livrer pour faire disparaître des livres saints tout ce qui le condamne, toutes les traces de la charité primitive et de l'union des premiers disciples. Et quand nous aurions sapé, par les armes d'une saine critique et d'une exégèse sans préjugés, les bases du système, on sent que la place du quatrième évangile au faîte du double développement *n'aurait plus de raison d'être*. Mais là ne s'arrêterait pas notre critique; et ici, devenant positif à notre tour, nous révélerions au grand jour ce qu'il y a de mépris de la sainteté de nos livres bibliques, et de la conscience

des premiers siècles chrétiens, ce qu'il y a même de dérision amère dans ce système qui prétend admirer les livres et révérer leurs auteurs, et avec cela présenter ceux-ci comme auteurs de la fraude et du mensonge, et qui veut que l'on puisse être saint et parjure à la fois. Un auteur[1] veut que l'Évangile ne perde rien à être reculé d'un siècle: la valeur des idées demeure, quel qu'en soit l'auteur — mais il me semble qu'une telle résignation méconnaît absolument la définition de l'*Évangile.* Que cherchons-nous, quand nous ouvrons l'Évangile? des *élévations* pieuses? des *considérations* sur la personne de Jésus-Christ? en un mot, *y cherchons-nous saint Matthieu ou saint Jean?* Non, mais *nous y cherchons Jésus-Christ*, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, Jésus-Christ lui-même tel qu'il a été, et s'il a cru nécessaire de nous enseigner sur sa personne et sur son Père, nous voulons savoir ce qu'il a dit pour nous. Et nous pourrons de suite tirer de là de bien autres conséquences et dire: Si Jésus est venu sur la terre et a enseigné, est-ce pour les 70 pauvres Galiléens seulement qui ont entendu et accueilli sa parole? Non, la parole d'un homme si haut placé dans l'échelle de l'humanité, pour ne pas dire plus, doit avoir une importance telle que la Providence, qui a présidé à sa carrière sur la terre, doit avoir voulu qu'il restât une trace de cet enseignement. Et ici on nous accusera de *piétisme :* que dira-t-on quand on saura que nous n'avons pas pris ces idées à un autre qu'à Ritschl, un échappé de Tubingue! Et ce serait le cas de presser sur le mot de *révélation*, et de nous demander pourquoi Dieu a voulu qu'il y eût un Nouveau Testament, si ce Nouveau Testament devait ne pas être la vérité ? de demander comment ce Dieu injuste et cruel aurait pu vouloir que dix-huit siècles de chrétiens s'abusassent

1. M. Réville.

à la lecture de ce livre et se fissent hacher et tuer pour lui, jusqu'à ce que notre dix-neuvième siècle, avec Hegel et Baur, amenât de nos jours « la conscience de Dieu en nous à l'état de conscience de nous-mêmes, de *Selbstbewusstsein*[1] ». Qu'avons-nous donc fait, enfants de notre siècle, pour mériter cette faveur qui a été refusée à nos pères, qui étaient meilleurs que nous? Il faut en arriver à ceci : y a-t-il une révélation positive de Dieu dans l'histoire? S'il en est ainsi, il faut que moi aussi j'y aie part. Je veux un document de cette révélation.

Mais nous avons besoin de revenir à cette question : Pouvons-nous admettre chez un auteur sacré la fraude, de quelque nom qu'on veuille l'appeler? Et ici nous croyons replacer la question sur son véritable terrain en disant avec Auberlen[2] : « Lorsque l'auteur d'un livre met lui-même son nom en tête de ses pages, il ne s'agit plus d'une question extérieure et purement scientifique d'authenticité ou d'erreur, mais de la question brûlante pour la conscience, de vérité ou de mensonge. Si le vrai sens des choses divines était plus vivant pour notre génération, de telles questions trouveraient bien plus tôt le chemin de la conscience et seraient traitées avec un bien autre sérieux. Déplacer une borne, cela a toujours été un crime : ce n'est que de notre temps qu'on a appris à effacer la sévère limite, la plus sainte de toutes, entre la vérité et le mensonge, et qu'on a su trouver un milieu entre deux ! »

Il y aurait mieux à faire, disions-nous en finissant, que de s'attacher, pour concilier nos évangiles, à faire de l'harmonistique, à rabaisser Jean ou à élever les synop-

---

1. Car le philosophe sachant Dieu est, nous l'avons vu, *au-dessus* de Jésus-Christ.

2. *Daniel*, p. VII.

tiques. Nous croyons que l'étude profonde de ces livres eux-mêmes, des discours de Jésus chez Jean, remplit tellement l'âme de l'impression de la vérité *absolue*, de la divinité parfaite et de l'humanité parfaite, que leur étude sincère et leur contemplation intime doit dissiper les doutes et repousser au loin l'idée de la fraude, comme le soleil dissipe les brouillards lorsqu'il apparaît dans son éclat. Montrez-moi l'homme qui a pu écrire cela, montrez-moi celui devant les paroles duquel l'humanité tombe à genoux depuis 1800 ans, celui qui console les affligés et fortifie les faibles, et je dirai : Un tel homme est un dieu.

Εἰ θεός ἐστιν Ὅμηρος, ἐν ἀθανάτοισι σεβέσθω·
Εἰ δ'αὖ μὴ θεός ἐστι, νομιζέσθω θεὸς εἶναί.

Les anciens dressaient des autels à Homère, nous, siècle des lumières, nous faisons du divin lui-même un mensonge et une erreur! Et c'est ici le cas de dire bien haut une chose : vous ne prouverez pas, *nous ne prouverons jamais* la vérité des discours de Notre Sauveur, et pas davantage l'authenticité de sa révélation, pour tous les yeux. *La vérité* dans son absoluité telle qu'elle se présente ici à nous, ne se démontre pas. Un conventionnel disait : La république française est comme la lumière du soleil; tant pis pour ceux qui ne veulent pas la voir. Et nous, nous dirons : La Parole de Jésus-Christ est la lumière du soleil, mais c'est aussi la pierre de touche, qui éprouve le fond des cœurs. Examine ton cœur, vois si tu es disposé *à accepter* comme parole de Dieu sa parole, comme parole de Jésus son évangile, au cas où l'authenticité t'en serait démontrée, et peut-être trouveras-tu en toi l'une des causes de ton incrédulité.

Je m'arrête. Peut-être ai-je mis le doigt sur la cause profonde du succès des négations hardies dont j'ai exposé

l'histoire et les principes. Et en indiquer franchement la cause, c'est aussi, avec l'aide de Dieu, en montrer le remède. Si j'ai réussi dans ce but, je n'ai pas écrit en vain, et je prie que l'on me pardonne ces longs développements en faveur du grand intérêt d'un sujet qui me tenait si profondément à cœur.

Vu :
Le Président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer :
Strasbourg, le 16 novembre 1867.
Le Recteur,
A. CHÉRUEL.